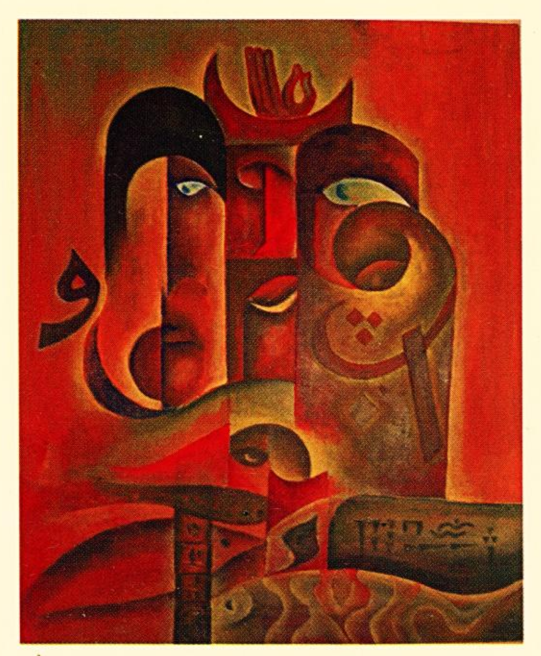
جوليان باجيني



الفلسفة

موضوعات مفتاحية

المعرفة - الأخلاق - العقل - الدين - السياسة



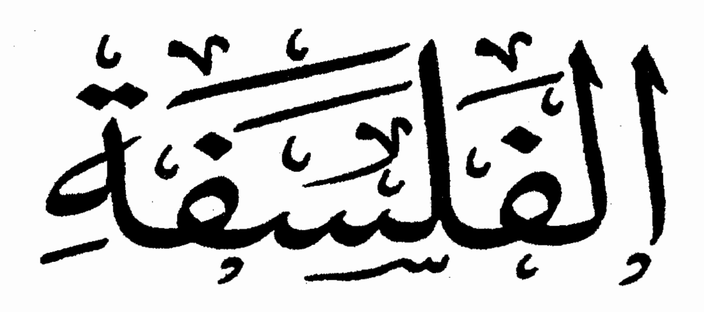
ترجمة: أديب يوسف شيش

التكوين

علي مولا


الفلسفة
موضوعات مفتاحية

جوليان باجيني



الفلسفة

موضوعات مفتاحية

المعرفة ـ الأخلاق ـ العقل ـ الدين ـ السياسة

ترجمة: أديب يوسف شيش



JULIN BAGINI
PHILOSOPHY, Key Themes

جوليان باجيني، الفلسفة؛ موضوعات مفتاحية

ترجمة: أديب يوسف شيش

الطبعة الأولى: 2010

لـ **دار التكوين** للتأليف والترجمة والنشر

هاتف: 00963 112236468

فاكس:00963112457677

ص . ب: 11418، دمشق. سوريا

www.attakwin.com
info@attakwin.com
taakwen@yahoo. com

التمهيد

صُمِّم هذا الكتاب لمساعدة القراء على تناول خمسة موضوعات مهمة في الفلسفة الغربية. ويهدف إلى إعطاء نبذة موجزة عن الحجج الرئيسة والمواقف في كل مجال من مجالات الفلسفة.

تتضمن المقدمة بعض الإرشادات في كيفية قراءة الحجج الفلسفية وفهمها. فليست الفلسفة متحفاً من الأفكار أو مجموعة من الأشياء يختار منها الزائر ما يشاء ويضيفه إلى مخزونه. وتحتاج الحجج إلى الفحص والتقويم بعناية، فتساعد هذه المقدمة في توفير بعض الأدوات للقيام بهذا.

ويحوي كل فصل عرضاً للمجالات الرئيسة في كل موضوع، وخلاصة. وتجمع العروض بين جانبين رئيسين. أولاً- تلخص الحجج الرئيسة وتشرحها، وذلك بإيضاح أجزائها الرئيسة، وعرض أفكارها الأساسية. ثانياً، تتضمن العروض أيضاً النقاط المهمة، وتتساءل عن صحة الحجج وصلاحها، وتبرز نقاط الضعف الممكنة

والمشكلات في المواقف المشروحة. والهدف الرئيس من كل هذا ليس تزويد القارئ بدليل شامل للانتقادات، بل إبراز نقاط الضعف الممكنة، وتشجيع القارئ على الشك في صحة الادعاءات التي تتم بشأنها.

وفي نهاية كل فصل معجم للمصطلحات الفلسفية المهمة، مع اقتراحات للمزيد من المطالعة.

مقدمة

إذا ذهبت إلى مدرسة لتعليم سوق السيارة يمكن أن تتوقع أن تتعلم فيها قانون السير وبعض المبادئ الأساسية لصيانة السيارة، أما الذي تتوقع أن تقضي معظم وقتك فيه فسوف يكون تعلم السَّوق. لكن إذا تناولت مقدِّمة إلى الفلسفة أو إذا انتسبت إلى مقرَّر في الفلسفة فسوف تجد أنك تنفق الكثير من الوقت في الاطلاع على حجج فلسفية بينما تنفق قليلاً جداً من الوقت في تعلم كيف تتفلسف حقاً. ويبدو أن الفكرة هي أنك إذا أردت التفلسف فما عليك سوى الغوص في شيء من الفلسفة ثم العثور على طريقك فيها بنفسك.

أن تُلقي بنفسك في القعر العميق ليس دائماً أفضل طريقة للتعلم، كما أن إلقاءك بنفسك في السطح الضحل، وهو الذي يحصل غالباً لمعظم قراء المقدِّمات، ليس أفضل كثيراً. لهذا، قبل المضي في الحديث عن الموضوعات الخمسة التي يتناولها هذا الكتاب،

سوف تعطيك هذه المقدِّمة مقررًا مركّزاً في مهارات التفلسف الأساسية. وهذه المهارات سوف تنمو بطبيعة الحال على أفضل وجه لدى تطبيقها على الحجج أو الأدلة (arguments) المعروضة في باقي الكتاب. لكنها على الأقل لابد أن تمنحك ميزة تمكنك من جني أعظم الفائدة منها.

* أين نبدأ؟

من العلامات الفارقة في الفلسفة أنها تتساءل عن كل شيء ولا تدّعي صحة أي شيء. وتعرض الادعاءات أو الآراء التي ينطوي عليها تفكيرنا اليومي عن العالم، وعن أنفسنا، وقيمنا، ومعتقداتنا وتناقشها.

ولكن المرء لا يستطيع دائماً مناقشة كل شيء في الوقت ذاته، وإلا لما استطعنا قط معالجة أهم المسائلِ الأساسية في الفلسفة. وهذه المسائل تتضمن الكثير من تلك التي يجري الحديث عنها في الفصل الذي يتناول نظرية المعرفة، مثل السؤال عن كيفية إمكان الحصول على المعرفة، والسؤال عن وجود العالم الخارجي أو عدم وجوده. فهذان السؤالان هما سؤالان حيويان في الفلسفة. لكن إذا كنا، مثلاً، نتناول مسألة علاقة العقل بالجسم فلن نستطيع بلوغ أي نتيجة بسرعة إذا ألححنا على أنه يجب علينا أولاً تبرير اعتقادنا بوجود حقيقة خارجية.

لذلك، على الرغم من صحة القول إن الفلسفة تتساءل عن كل شيء ولا تقرر أو تدعي صحة أي شيء، لا بد أن يكون هذا التساؤل في محله. فنتساءل عن العالم الخارجي عندما نكون بصدد دراسة نظرية المعرفة (أبستمولوجي Epistemology) وفلسفة ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقيا)، وليس عندما نكون في العادة بصدد دراسة فلسفة العقل.

وتكمن المشكلة في عدم وجود صيغة لتحديد الأسئلة التي تجب تنحيتها جانباً والأسئلة المركزية بالنسبة للقضية التي تناقش. ها هنا، كما هو الحال في جانب كبير من الفلسفة، يحتاج المرء إلى الحكم السليم. والحكم السليم، لسوء الحظ، أشبه بموهبة لابد من تنميتها منه بتقنية يمكن أن يتعلمها المرء مباشرة.

على الرغم من ذلك يُعَدُّ مجرد وعيك المشكلة بداية جيدة. ففي كثير من الأحيان يشرع الناس في التفلسف وينتهي بهم الأمر إلى الاعتقاد بأن بالإمكان تسجيل بضع نقاط بسهولة بمجرد الطعن في صحة أية دعوى تقوم عليها حجة ما. لكننا نحتاج دائماً، إلا حينما ننظر في أهم المسائل الفلسفية (وحتى إذا نظرنا في هذه أيضاً)، إلى ادعاء بعض الدعاوى حتى لكي نبدأ. والسؤال هو عما إذا كان ما ندعيه من الدعاوى ملائماً أم غير ملائم.

* المقدّمات

يقول بعض الناس إن الفلسفة تدور حول الأفكار. والحقيقة أن الفلسفة بعبارة أدق تتناول الحجج أو الأدلة. لا جدوى من أن يكون لديك ما يبدو فكرة فلسفية عظيمة، كالقول مثلاً إنه ليس لدينا إرادة حرة، أو إن كل الأشياء في الكون مكونة من جوهر واحد، وذلك إذا لم تتمكن من الإتيان بحجج أو أدلة تدعم هذا القول. والحجج في الأساس تبريرات عقلية للنتائج. وهناك صور كثيرة يمكن أن تتم بها عملية التبرير العقلي هذه. لكن قبل أن نبلغ هذه المرحلة علينا البدء بالذي نحتج به – أعني المقدِّمات premises.

إن مقدمات الحُجّة هي تلك الأساسيات التي يجب القبول بأنها صادقة لكي ينطلق التبرير. انظر، على سبيل المثال، في الحُجّة بأن الله لا يمكن أن يوجد لأن الشرَّ موجود في العالم، والله الخيِّر المقتدر لن يسمح بوجوده (انظر الفصل الرابع). فهناك على الأقل ثلاث مقدِّمات تقتضيها هذه الحُجّة: وهي أنه إذا كان الله موجوداً فإن الله ذو قدرة عظيمة؛ وإذا كان الله موجوداً فإن الله خيِّر ومحب؛ وأنه يوجد شرٌّ في العالم. تحاول الحُجّة أن تبرهن، من هذه المقدِّمات الثلاث، أن الله لا يمكن أن يوجد. وبكلمات أخرى، تُستخدم المقدِّمات لإيجاد مبرِّر عقلي لاستنتاج نتيجة أن الله لا يمكن أن

يوجد. لكن إذا رفض المرء أية واحدة من هذه المقدِّمات فإن الحُجّة لا يمكن أن تقوم. إذا اعتقدتَ على سبيل المثال بأنه لا يوجد شرٌّ في الكون فإن الحُجّة لا تستطيع الإقلاع.

كيف يقرر المرء القبول بمقدِّمات إحدى الحجج؟ لا يوجد جواب بسيط عن هذا السؤال. في بعض الأحيان يُطلب منا القبول بمقدِّمة على أساس البيّنة أو الشاهد evidence. ففي هذا المثال يبدو صحيحاً حقًّا أن في العالم شراً بمعنى من معاني هذه الكلمة. ولا عيب في البيّنة أو الشاهد على حصول دمار شامل أو قتل جماعي وغير ذلك من الأفعال الفظيعة المدوّنة في التاريخ. وفي أحيان أخرى يُطلب منا القبول بالمقدِّمات بناء على مفاهيم. ففي المثال المذكور أعلاه يبدو حقاً أن جانباً من مفهوم الله هو القول إن الله مقتدر ومُحبّ. و تجد بعض المقدِّمات تبريراً لها بناء على أسباب منطقية أساسية. فالقول: إنه لا يمكن للشيء أن يكون وألا يكون في الوقت ذاته، هو حقيقة منطقية أوليّة. وفي بعض الأحيان يُطلب منا القبول بإحدى المقدِّمات لأنها هي ذاتها نتيجة لحُجّة أخرى.

تأتي المقدِّمات في صيغ واضحة في بعض الأحيان، وفي أحيان أخرى تُفترض بصورة ضمنيّة. وفي كلتا الحالتين لابد للمرء، عندما يقوِّم إحدى الحجج، أن يكون قادراً على تمييز ما لها من مقدِّمات وعلى تقرير ما إذا كان من اللازم قبولها. عندئذ فقط يجب عليك أن تتحرك للنظر في ما إذا كان تبرير النتيجة العقلي كافياً.

* أشكال التبرير العقلي

تنتقل جميع الحُجج من المقدِّمات إلى النتائج، لكن توجد صور مختلفة للقيام بهذا الانتقال. والأشكال الثلاثة الأهم للانتقال هي الاستنتاج (الاستنباط) deduction والاستقراء induction والانتقاء أو الاستبقاء abduction.

والاستنتاج هو أكثر الأشكال الثلاثة صرامة. ففي الحُجّة الاستنتاجيّة يجب أن يكون الانتقال من المقدِّمات نحو النتيجة دقيقاً وصارماً كما في المجموع الحسابي. فكما أن ١ + ١ = ٢ بلا خلاف، كذلك في الحُجّة الاستنتاجية مقدمة + مقدمة = نتيجة بلا خلاف. تأمل على سبيل المثال:

بريشن سيتي أعظم فريق لكرة القدم في بريطانيا

رودي غرانت يلعب لفريق بريشن سيتي

إذن، رودي غرانت يلعب لأعظم فريق لكرة القدم في بريطانيا.

لاحظ أنه في دعوى كهذه، تقف "إذن" بالنسبة للمقدِّمتين والنتيجة مثل " = " بالنسبة للمجموع والنتيجة. يجب أن يكون واضحاً في هذا المثال أن النتيجة تلزم من المقدمتين مثلما تكون ٢ مجموع ١ + ١. وهذا يعني أنه إذا كانت المقدِّمتان صادقتين true فلابد أن تكون النتيجة أيضاً صادقة. ويقال عن حجة كهذه إنها

صحيحة أو صالحة .Valid لكن ذلك لا يعني البرهان على أن النتيجة Conclusion صادقة، فلا يتم البرهان على صدقها (حقيقتها) إلا إذا كانت المقدمتان صادقتين. (في هذا المثال، يبدو، للأسف، أن إحدى المقدمتين غير صادقة). إذا كانت المقدمتان صادقتين، وكانت الحُجّة صادقة، فإن الحُجّة تكون عندئذ سليمة Sound. والحُجّة السليمة هي بؤرة الهدف الفلسفية، أو عين الثور الفلسفية كما يقال في الإنجليزية philosophical bull's - eye.

ولما كانت الحجج الاستنتاجية هي أكثر الحجج جميعها صرامة فالأمر المثالي هو أن يتمكن المرء من تبرير نتائجه بالاستعانة بها. لكن ليس من الممكن دائماً الاستعانة بالحُجّة الاستنتاجية، لأسباب سوف تتضح حين ننظر في الشكل الثاني للحجة: الاستقراء.

لا تملك الحجج الاستقرائية الوصلة الضرورية ذاتها بين حقائق المقدِّمات والنتائج. ففي الحُجّة الاستقرائية تُعَدّ المقدِّمات دليلاً جيداً على صدق النتيجة. لكن لا تعَدّ ضماناً لصدقها. إليك ما يلي على سبيل المثال:

لم يَجر أي امرئ ١٠٠ متر في أقل من ٩,٧ ثانية

سوف تَجري جيني جونز ١٠٠ متر غداً

وإذن، لن تَجري جيني جونز ١٠٠ متر غداً في أقل من ٩,٧ ثانية.

يمكن أن تبدو نتيجة هذه الحُجّة مضمونة إلى درجة أنك تراهن عليها بآخر دولار لديك. لكن النتيجة لا تتبع أو تلزم بأية ضرورة من المقدِّمتين. يمكن أن تكون كلتا المقدمتين صادقتين، ومع ذلك تكون النتيجة باطلة أو كاذبة false- لأن جيني جونز يمكن أن تفاجئنا جميعاً فتجري ١٠٠ متر بسرعة تثير العجب. وبهذه الصورة تكون الحُجّة غير صحيحة أو صالحة استقرائياً.

لكن، في هذه المناسبة، يُحتمل ألا يشغلنا كون الحجة غير صالحة. لأننا لا نطلب من النتيجة أن تتبع أو تلزم كأمر ضروري من المقدِّمتين. ويكفي أن تهبنا المقدِّمتان أسباباً وجيهة فائقة للقبول بالنتيجة. إن الحجج الاستقرائية، إذن، لا تتطلب برهاناً من المعيار الصارم ذاته الذي تتطلبه الحجج الاستنتاجية.

لماذا يجب علينا القبول بإحدى هذه الحجج الاستقرائية إذا كانت أقل صرامة من الحجج الاستنتاجية؟ الجواب يكمن في أننا لا نملك في الغالب خياراً آخر. فحين نفكر في أمور الحقيقة يجب أن نبني الحجج على خبرة الماضي. وهذه الخبرة محدودة دائماً بأننا لا نستطيع معرفة كل الذي حدث في الماضي ولا نملك خبرة عما سوف يتبع في المستقبل. ومع ذلك ندعي أن الماضي الذي لم نلاحظه وكذلك ما لم نلاحظه في الحاضر ومالن نلاحظه في المستقبل سوف يشبه ما لاحظناه في الماضي وما نلاحظه في الحاضر من بعض الجوانب الحيوية. وما لم نفعل هذا فلن يكون في وسعنا إصدار أية

تعميمات عن العالم حولنا. لكن أي تعميم عن العالم مبني على خبرتنا المحدودة لابد أن يخفق في اختبار الصلاح الاستنتاجي. وذلك لأن كل الحجج من هذا القبيل هي، من حيث الأساس، من الشكل التالي:

في كل مرة لاحظنا فيها س في الماضي كان ع صادقاً عن س.

وإذن، ع يصدق عن س في المستقبل وعما لم نلاحظه في الماضي.

من الواضح أن هذه الحجة غير صالحة. لكن إذا لم نفكر بهذه الصورة فلن يكون في وسعنا أن نستدل، على سبيل المثال، على أن كل المياه تتجمد في درجة ٠ مائوية، أو أن جميع الناس ميّتون (معرضون للموت). ففي كلتا هاتين الحالتين، كما في جميع التعميمات الأخرى حول أمور الحقيقة، نُصدر تعميماً عن جميع الحالات على أساس عدد محدود من الحالات وإن كان كبيراً غالباً.

هناك الكثير من الخلافات الفلسفية المهمة والممتعة حول وضع الحجج الاستقرائية وتبريرها. وكل ما نحتاج توضيحه هنا أن لها مكانَها وأنها تختلف عن الحجج الاستنتاجية من حيث تبريرُها. فهي ليست صالحة، لكن لا يزال علينا أن نحكم إن كانت المقدِّمات دليلاً كافياً لتبرير النتائج أو الاستنتاجات.

الشكل الثالث من الحجة يعرف بالانتقاء أو الاستبقاء abduction. وهذا الشكل يُعرف غالباً باسمه الأكثر وصفاً " الحجة بأحسن تعليل " . مثال ذلك، أن الناس قبل عدة سنوات اكتشفوا علامات غريبة في الحقول. وبدا أن هذه العلامات المدعوة " حلقات المحصول " كانت تظهر فجأة ولا مصدر لها. فمن أين كانت تأتي؟

لا يمكن لأية حجة استنتاجية أن تجدي هنا. ولكون هذه الحلقات موجودة، ولا أحد يعلم من أين أتت لم يكن في وسع أي أحد استنتاج أية حقائق عن مصادرها بوساطة حجة صالحة. والحجج الاستقرائية القياسية هي أيضاً غير مناسبة، لأنه لم يكن هناك أية تجارب ماضية تطابق هذه الظاهرات مباشرة. وكانت الطريقة البديلة الوحيدة للتفكير هي الاستبقاء abduction، حيث نبحث عن أفضل تعليل للظاهرة ونستبقيه.

وقد كان المرشحون الرئيسون في هذه الحالة زواراً غرباء، ومَزْحات بشرية، أو قوى طبيعية مثل دُوّامات الرياح. وسوف يبرهن الدليل في ما بعد على التعليل الذي كان يناسب الحقائق، لذلك كان الاستقراء هو الذي يقدّم الحل في آخر الأمر. لكن قبل أن يحسم هذا الدليل الأمر لم يكن باستطاعتنا سوى التساؤل عن الفرضية التي تعلل ظهورها أحسن تعليل.

هاهنا زودنا الاستبقاء abduction بحل مؤقت إلى حين إمكان تجميع أدلة كافية للقيام بتعليل استقرائي. لكن حين يتعلق الأمر بقضايا مثل وجود الله أو عدم وجوده أو وجود عقول لدى الناس الآخرين أو عدم وجودها، قد يكون علينا التعويل على الدوام على حجج أفضل تعليل. هذا الشكل من الحجة هو أفضل علة عقلية يمكن تقديمها لإحدى النتائج إذا لم يكن بالوسع البرهان عليها بحجة استنتاجية أو إذا لم تتوافر أدلة كافية لبناء حجة استقرائية.

يقدم الاستنتاج والاستقراء والاستبقاء إذاً ثلاثة نماذج للحجج. ويزوِّدنا كل منها بصورة مختلفة لإنتاج علة عقلية تبرِّر الاستدلال على خلاصة أو نتيجة من المقدِّمات. ويحتاج المرء إلى مقدرة لمعرفة أي نوع من الحجج تجري الاستعانة به، وهل من المناسب الاستعانة به في السياق، وهل يتمّ استخدامه بصورة تدعو للرضا.

* انتقاد الحجج

ما مرَّ حتى الآن يزوِّدنا بعرض موجز لأساسيات المناقشة الفلسفية. لكن، إذا فهم المرء جميع ما تنطوي عليه من دروس فسوف يكون في متناوله طيف واسع من الأدوات لانتقاد الحجج.

أولاً، يستطيع المرء بيان أن الحجة تقوم على مقدِّمة كاذبة. ومن شأن هذا أن يحمل على الحجة من جذورها ويحول بينها وبين القيام بنجاح. ومن الضروري، في بعض الأحيان، بيان أن المقدمة كاذبة فعلاً. وفي أحيان أخرى يمكن الاكتفاء ببيان أن المقدمة لم يُبرهن على

صدقها. مثال ذلك، إذا أراد أحدهم الادعاء بوجوب منح قردة البيبون حقوقاً مدنية كاملة لأنها تبرهن على مقدرتها على التفكير المجرد، فإن دعواه تسقط إذا لم يتم إثبات صدق المقدمة. لا يحتاج المرء بيان أن القردة المذكورة لا تملك المقدرة على التفكير المجرد، بل يكفي بيان أنه لم يثبت أنها تملك المقدرة المذكورة. (إن الادعاء بأن علينا أن نمنح القردة المذكورة حقوقاً بشرية كاملة لأنها ربما ملكت المقدرة على التفكير المجرد هو أمر مختلف جداً).

ثانياً، يستطيع المرء بيان أن الحجة تعتمد على مقدمة لم يتم إقرارها، وأنها إما كاذبة أو لم يبرهن على أنها صادقة، مثال ذلك، في الحجة بشأن القردة. ربما كان الادعاء من قبل صاحب الحجة مقصوراً على منح حقوق الإنسان كاملة للمخلوقات التي تستطيع البرهان على أنها تملك المقدرة على التفكير المجرد، وإذا كان الأمر كذلك، فإن الحجة تقوم عندئذ على مقدمة غير مبيَّنة وغير مقرَّرة. ويستطيع الناقد عندئذ بيان أن هذه المقدمة ضرورية في الحقيقة لكي تقبل الحجة، ثم يبين أنها إما كاذبة أو لم يثبت دليل على صدقها.

ثالثاً، إذا كانت الحجة استنتاجية من حيث البنية، يستطيع المرء بيان أن الحجة غير صالحة. يفعل المرء هذا بان يبين أن المقدِّمات لا تضمن صدق النتيجة، مثلاً، قد يدعى أحدهم:

إذا كان جون قد سكر الليلة الماضية فسيبدو متعَباً هذا الصباح.

يبدو جون متعباً هذا الصباح.

إذن، سكر جون الليلة الماضية.

يمكن إثبات أن هذه الحجة غير صادقة لأن من الممكن أن تكون كلتا المقدمتين صادقتين ومع ذلك تكون النتيجة كاذبة. مثال ذلك، قد يكون صحيحاً أن جون يبدو دائماً متعباً عند الصباح إذا سكر في الليلة السابقة، وأن جون يبدو متعباً هذا الصباح، لكن في هذه المرة يبدو متعباً جداً لأن جيرانه حرموه من النوم طوال الليل عندما كانوا يستمعون إلى أغاني جوني ماتيس بأعلى صوت، وليس لأنه سكر. وإذن فالحجة غير صادقة. (لاحظ أن الحجة بداهة غير صادقة حتى إذا كان جون قد سكر حقاً في الليلة الماضية. والمسألة هي أن النتيجة لا تتبع من المقدمتين لذلك ليس من الضروري أن تكون صادقة، لا لأنها كاذبة بالضرورة).

رابعاً، يستطيع المرء، في حجة استقرائية، بيان أن المقدمتين لا تزودان بدليل كاف للاستدلال منه على النتيجة. إذا فكرت بأن "كل من عاش قد مات وإذن أنا أيضاً سوف أموت"، فهذا استدلال قابل للتبرير. لكن إذا فكرت بأن "كل من التقيتُه ممن يُسمَّون سمعان كان أهبل مزعجاً، وإذن يكون كل من يدعى سمعان هو أهبل مزعج، فإن هذا ليس استدلالاً مبرَّراً بصورة واضحة. إن الذي يجعل الاستدلال مبرراً مسألة فيها نظر، لكنه يتوقف أساساً على كون الحجة مبنية على

دليل من نوع يمكن التعميم منه بصورة موثوقة. والمجموعة المحدودة من المعارف الذين يحملون الاسم ذاته ليست دليلاً من نوع يمكن أن يعمِّم المرء منه على جميع من يحمل الاسم ذاته من الناس.

خامساً، في الحجة الاستبقائية abduction يمكن أن يحتج المرء بوجود تعليل أفضل من التعليل المقترح. يستطيع المرء هذا بأن يبين أن الحل البديل يعلل أكثر، ويعتمد على مصادفات أقل، أو يدعي ادعاءات أقل، على سبيل المثال. في المثال عن حلقات المحاصيل[1] يتطلب التعليل بأن الريح كانت تسبب الحلقات أن يفترض المرء أن طقساً قاسياً سبب خلق بعض الأشكال المعقدة تعقيداً يلفت الانتباه. وذلك شبيه بتصور أن لوحة مجردة ضخمة تسبّبت عن دلقات بعض سطول الدهان. والقول بأن بعضهم فعلها من قبيل الخداع ينطوي على تعليل أكثر لأنه يشرح لا مظهر الحلقات وحسب بل تصميمها المعقّد أيضاً.

سادساً، يمكن أن يحتج المرء بأنه قد تمت الاستعانة بتبرير غير ملائم أو غير كاف. إن القضايا المختلفة تستدعي أنواعاً من الحجة مختلفة. ففي بعض الحالات قد يحتاج الأمر إلى برهان قوي من حجة استنتاجية، لكن لا تقدَّم سوى حجة استقرائية. ويظهر هذا

---

(١) حلقة المحصول، دوائر مسطحة تظهر فجأة في الحقول ويعتقد الناس أنها من فعل مخلوقات غريبة عن هذا العالم.

على أشده حين يقدم أحدهم حجة على أنها برهان قوي، لكن الحجة لا تصلح لأن تكون صالحة استنتاجيًّا. وقد ينتقد المرء بعض الناس لمحاولته تقديم حجة استنتاجية حين تتطلب المادة حجة استقرائية. إن مطابقة الشكل الصحيح من الحجة للقضية الصحيحة هي مهارة مهمة مثل أهمية بناء المرء حججه بناءً جيداً.

الفلسفة أبعد ما تكون عن الهدم

يمكن أن نرى مما قيل حتى الآن أن فحص الحجج الفلسفية هو مشروع سلبي نوعاً ما. وقد تم التركيز على الانتقاد وعلى اكتشاف الأخطاء. لكن المؤكد أن الهدف هو العثور على الحقيقة وليس الفصل بين الحجج وحسب.

ومن الصحيح حتماً أن الفلسفة ليست مشروعاً سلبياً تماماً. لكن من الخطأ التفكير بأن جوانبها الانتقادية هي سلبية بمجملها. فعندما نفحص الحجج من كل جوانبها ونحاول العثور على عيوب فيها لا نفعل ذلك (أو يجب ألا نفعله) لمجرد الاستمتاع باكتشاف العيوب. إن وظيفة مثل هذا الفحص الانتقادي هي أشبه بوظيفة دائرة مراقبة الجودة في مصنع. فالشركة التي تنفق الكثير من مواردها في فحص دقيق لمنتوجاتها من أجل ضمان مقاومتها عند كثرة الاستعمال هي شركة يحتمل أن تنتج سلعاً متفوقة. ويؤمل من شركة الفلسفة أن تنحو هذا المنحى أو تجري على هذا المثال. فنحن نفحص الحجج

فحصاً دقيقاً بقدر الإمكان لأننا نريد من تلك التي تَذيع فعلاً وتستمتع بحياة عقلية أن تكون قابلة للدوام وفعّالة بقدر الإمكان.

وعلى الرغم من ذلك، يقرَّر في أغلب الأحيان أن إحدى الحجج لا تجتاز الفحص، فهل يعني هذا التخلي عنها وكفى؟ لا. إطلاقاً. فيمكننا دائماً التعلم إذا فحصنا عن كثب إحدى الحجج وإن انتهى الأمر بأن نرفضها. ويوجد على الأقل ثلاث صور لفعل هذا.

أولاً، إن الحجج الكبرى في الفلسفية قد عُرضت، بعض الوقت على الأقل، واعتقد بها نفر من أذكى الناس في المجتمع. ولا يُحتمل أن يكون كل هؤلاء مخطئين. وحتى عندما تخفق إحدى الحجج يوجد فيها جزء على الأقل يتحدث عن حقيقة. لذلك هناك جدوى دائماً من البحث عن الحقيقة أو البصيرة التي تكمن وراء الحجة المعيبة. مثال ذلك، الأطروحة السلوكية بأن جميع المفاهيم العقلية ترجع إلى سلوكات بدلاً من حوادث عقلية داخلية، هذه الأطروحة لا تحظى بكثير من المؤيدين في الوقت الحاضر. لكن القارئ المتعاطف سوف يرى أن الذي يدفع إلى هذا الرأي هو إدراكنا الحاجة إلى شيء عام لتثبيت معنى المفاهيم العقلية لكي تملك أي معنى مشترك إطلاقاً (انظر الفصل ٣). وإذن، يُعَدّ اكتشافنا ما هو حقيقي في المذهب السلوكي أمراً أساسياً إذا كان لنا أن نتعلم أي شيء منه.

ثانياً، إذا كانت الحجة معيبة أو ناقصة فقد تكون مما يحتاج قليلاً

من التحسين. مثلاً، إذا كان أحدهم يناقش في علم الأخلاق التطبيقي، واستخدم المقدمة: "من الخطأ دائماً قتل إنسان، " في حجة ضد القتل الرحيم euthanasia فإن معظم الناس سوف يرفضون الحجة لأن قليلاً جداً من الناس يرون أن "من الخطأ دائماً قتل إنسان". فالدفاع عن النفس، على سبيل المثال، قد يكون من الأمثلة التي يجوز فيها القتل. لكن بدلاً من الاكتفاء برفض الحجة، قد يكون أجدى كثيراً إعادة النظر فيها. في هذه الحالة ربما أمكن تعديل المقدمة لتصبح "من الخطأ دائماً قتل إنسان بريء". يمكن لعملية مراجعة الحجة هذه وتقويتها أن تستمر زمناً طويلاً. لكن ما لم يحاول المرء على الأقل بناء أقوى حجة ممكنة لأحد المواقف قبل رفضه فإنه لن يكون قد منح هذا الموقف فرصة عادلة.

وهذه النقط ذات أهمية خاصة في سياق كتاب كهذا يُكتفى فيه بتقديم كل موضوع. فلن تقرأ هنا أكثر الحجج تعقيداً وتفصيلاً للآراء أو المواقف المعالَجة لسبب بسيط هو أن عرض هذه الحجج كان من الممكن أن يحوِّل الكتاب من مقدمة موجزة إلى نصٍّ مفصّل ومتقدِّم. لذلك إذا وجد المرء الحجج بسيطة جداً ومغلوطة بصورة واضحة فإن ذلك يمكن أيضاً أن يكون نتيجة لطبيعة النص غير المفصَّلة نسبياً بقدر ما يكون السبب غياب حجج أفضل للمواقف ذاتها.

ثالثاً، السبب الآخر للبحث ما وراء إخفاقات إحدى الحجج هو أننا نستطيع دائماً الإفادة من أخطائها وإن كانت غير قابلة حقاً

للترميم أو التحسين. الحجة المأخوذة من التصميم أو التخطيط، على سبيل المثال، التي تحاول إثبات أن الله واجب الوجود لأن الكون منظَّم جداً، هي، كما يوافق الجميع، حجة ضعيفة (انظر الفصل ٤). لكن فهمنا سبب ضعفها يزيد فهمنا كيف تعمل الحجج الاستقرائية، وحدود الحجة المأخوذة من المقارنة. نستطيع الإفادة من عيوبها ويجب اغتنام الفرصة لكي نفيد منها.

*أن تصبح فيلسوفاً

لا بدّ أن يتضح مما قيل حتى الآن أنه لا فرق بين قراءة الفلسفة قراءة صحيحة وصنع الفلسفة أو التفلسف. وإذن، المهارات التي يحتاج القارئ تنميتها هي مهارات التفلسف. وفي الختام سوف أوجز مكونات بعض هذه المهارات.

يجب على المرء لكي يصبح فيلسوفاً أن يعالج الفلسفة التي يطالعها لا كنصوص صحيحة وأهل للثقة فيهضمها ويتعلمها، بل كطرف في محادثة يشارك فيها. ويحتاج المرء إلى مقاربة النص مقاربة انتقادية لكن بنّاءة. وهناك حاجة إلى إقامة توازن بين البحث عما قد يكون من أخطاء في الحجة، والبحث عن أية حقائق قد تتضمنها أو بصائر على الرغم من ذلك.

من المهم أن تذهب تماماً أبعد مما هو مكتوب في الصفحة المنشورة أمامك. على المرء أن يحاول أن يرى ما الذي يدفع إلى

الحجة، وما المقدِّمات غير المذكورة، إذا كان شيء منها وراءها، وكيف يستطيع أن يتقدم بالحجة إلى أمام. لأن ما يقرأه أحدهم ليس سوى بداية لبحث وليس نهاية له.

إذا كان كل هذا يجعل قراءة الفلسفة تبدو مما يتطلب جهداً كبيراً، فذلك لأن قراءة الفلسفة، إذا تمت على الوجه الصحيح، تحتاج إذن إلى جهد كبير. تقتضيك الفلسفة أن تستغل كل مواردك الفكرية لأن الفكر هو المورد الوحيد الذي نملكه لنتفلسف به. لكن، على الرغم من أن الفلسفة تتطلب مجهوداً كبيراً، يرى الكثيرون أنها مجزية، وحتى مثيرة وممتعة في بعض الأحيان.

يجب على هذا الكتاب تزويد القارئ بمجموعة من المفاتيح لفتح الباب والولوج إلى بعض كنوز الفلسفة. وبهذه الصورة ليس هذا الكتاب سوى مدخل، لكنه مدخل آمل أن تجد نفسك مسروراً لأنك قد اجتزته.

* * *

١ـ نظرية المعرفة

* ما نظرية المعرفة ؟

إذا كان لي أن أسألك إن كنت تعرف أي شيء، يمكن أن تجد سؤالي غريباً. فنحن نعرف أشياء طبعاً. نعرف أين نعيش ونعرف أسماءنا. نعرف أن ٢ + ٢ = ٤ وأن الجذر التربيعي لـ ٩ هو ٣. ونعرف أن روما عاصمة لإيطاليا وأن في الحديقة شجيرة زبيب أسود وأننا تناولنا كوباً من القهوة للفطور هذا الصباح. من الحقائق الأساسية عن البشر أنهم يعرفون أشياء.

وكان الفلاسفة يجدون دائماً فكرة الحس العام هذه تنطوي على إشكال إلى حدٍّ ما. واشتهر عن سقراط أنه ذهب إلى القول إن

الشيء الوحيد الذي يعرفه هو أنه لا يعرف شيئاً، فكيف يمكننا تعليل هذا الفرق الشاسع بين الحس العام وشكوك الفلاسفة؟

إن أصل المشكلة هو أن المعرفة تتطلب في ما يبدو نوعاً خاصاً من اليقين الذي لا يتوافر في الاعتقاد الاعتيادي. لكن ما إن تسأل عما يمكن أن يبرر هذا اليقين حتى تبدأ باكتشاف أن من الصعب جداً العثور على جواب، إن لم يكن من المستحيل.

يسهل فهم السبب الذي جعل العدد الكبير من المفكرين يدّعون أن المعرفة تتطلب يقيناً. "عرف" فعل يمكن أن نطلق عليه فعل النجاح، "علِمَ" هو فعل من هذا القبيل. والقول إن امرأً تعلَّم شيئاً يعني أنه درسه بنجاح وأنه قد أصبح متمكناً مما كان يتعلمه. (إن قولك إن أحدهم يتعلم لا يتضمن بوضوح أنه قد بلغ هذا الإتقان، لكن يعني فقط أنه يعمل في سبيل إتقانه). ومثال آخر على فعل النجاح هو "يتذكر". فقولك إن أحدهم تذكر أحد الأشياء يعني أنه استعاد بنجاح معلومات اكتسبها في الماضي عن أحد الأشياء.

ولما كانت أفعال من هذا القبيل تتضمن النجاح، فلا يصح استعمالها إذا لم يتم النجاح. وقولك إن أحدهم تعلم الكلام باللغة الإيطالية يتضمن أنه يستطيع الكلام بالإيطالية أو أنه يستطيع الكلام بها قبل الانتهاء من التمرين. وإذا "تذكرنا" شرب القهوة ولكننا في الحقيقة شربنا الشاي، فإننا عندئذ، إذا توخينا الدقة، لم نتذكر

إطلاقاً، بل بدا أننا نتذكر، لأنك لا تستطيع أن تتذكر بصورة حقيقية إلا الذي وقع فعلاً.

والنجاح المطلوب لفعل "يعرف" بصورة حقيقية موضع خلاف لكنه في الحد الأدنى يعني أن الذي نعرفه هو صادق فعلاً. فلا أستطيع معرفة أن أوكلاند هي عاصمة زيلاندا الجديدة إذا كانت عاصمتها ويلنغتن في الحقيقة. ولا أستطيع أن أعرف أن في حديقتي شجيرة زبيب أسود إلا إذا كان في الحديقة حقاً شجيرة من هذا القبيل. حين نكون مخطئين في الذي ندعي أننا نعرفه، نقول إننا نعتقد فقط، بصورة غير صحيحة. لأن الاعتقادات يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة. لكنني لا أستطيع أن أعرف إلا ما هو صادق.

ها هنا تظهر المشكلة. إذا كان لي أن أدعي معرفة أي شيء يجب علي ألا أدعي حقاً مثل هذا الادعاء إلا إذا كان هذا الادعاء صادقاً حتماً.

إذا لم أستطع أن أتأكد من أنه صادق يجب حقاً أن أقول إني أعتقده لا إني أعرفه. ويعني هذا أنه يبدو أن المعرفة تتطلب يقيناً بأن الذي نعرفه هو صادق حقاً.

والمشكلة، كما سنرى خلال هذا الفصل، أن يقيناً كهذا يصعب الحصول عليه. لكن إذا لم نستطع العثور عليه فمن المؤكد أننا لا نستطيع الادعاء بأننا نملك المعرفة؟

سوف ننظر أيضاً بمزيد من التفصيل في العلاقة بين المعرفة

والاعتقاد. وقد رأينا أن المعرفة ليست الشيء ذاته هي والاعتقاد، لكن يبدو فعلاً أن بين الاثنين صلة قوية. ويبدو أن المعرفة نوع خاص من الاعتقاد، هي اعتقاد يحمل طابع اليقين.

إن نظرية المعرفة (الإبستمولوجي) موضوع مركزي في الفلسفة. فكل فلسفة، بمعنى من المعاني، ترجع بنا إلى السؤال: ما الذي نستطيع أن نعرفه؟ ومن هنا كانت اعتبارات هذا الفصل ذات أهمية لكل الموضوعات في الفلسفة، وليس لعلم المعرفة وحسب.

في البداية، سوف ننظر في مسألة أساسية في علم المعرفة: من أين تأتي معرفتنا؟

*** المذهب العقلي** Rationalism

يتكرر في الفلسفة ورود موضوع العلاقة بين عقولنا والعالَم. اتفق الفلاسفة، على الرغم مما بينهم من خلاف كذلك الذي بين ديكارت وجون لوك، على أن طبيعتنا ككائنات مفكرة هي التي تميز الأشخاص من الحيوانات وأن الفلسفة تدور في معظمها حول أسئلة تنشأ في عقول كائنات من هذا القبيل حين يفكرون في كيفية عمل موهبة الفكر.

في علم المعرفة (الإبستمولوجي) يقدّم سببان مختلفان لهذه الموهبة من قبل تراثين: المذهب العقلي rationalism والمذهب التجريبي empiricism.

يرتبط المذهب العقلي في معظمه ارتباطاً وثيقاً بفلاسفة القرن السابع عشر مثل ديكارت، وليبنز وسبينوزا. لكن الخصائص المحددة للمذهب العقلي يمكن العثور عليها لدى كثير من المفكرين قبل ذلك وبعده.

يعتقد أصحاب المذهب العقلي أن الطريقة للحصول على المعرفة هي بالتعويل على موارد المنطق والعقل. وهذا النوع من التفكير لا يعتمد على معطيات الخبرة، بل ينطلق من الحقائق الأساسية التي يطلب أن تكون موجودة وليست نابعة من الخبرة. يوصف التفكير من هذا القبيل والمبادئ التي ينطلق منها بـ "القَبلي A priori[1]"، لأن التفكير من هذا النوع يسبق التجربة. مثال على فرضية قَبلية هو، ١ + ١ = ٢. يمكن أن نعرف أن هذا صادق بالتفكير فقط في ما يعنيه المجموع. ولا نحتاج إلى النظر ورؤية ما إذا كان العالم الحقيقي يزودنا بدليل على المجموع أو يبرره. وكذلك الأمر بالنسبة لمبادئ المنطق الأساسية مثل "لا شيء يمكن أن يوجد وألا يوجد في الوقت ذاته،" فهي أفكار قبلية لأنها غير مبرَّرة بحقائق ولا راسخة في حقائق عن العالم.

إن الصورة الكاريكاتورية لفيلسوف المذهب العقلي جالساً على كرسي بذراعين ليست كلها بلا مبرر، لأن الفلاسفة العقليين

(١) يستعمله كانت لجميع القضايا والمبادئ التي يصل إليها العقل مستقلاً عن التجربة.

يقاربون الفلسفة مقاربة توحي بأن كل الحقائق المهمة عن الواقع يمكن اكتشافها بالفكر وحده، من دون أية حاجة للخروج إلى العالم وفحصه.

يمكن أن يبدو المذهب العقلي غير سويّ إلى حدٍّ ما للعقل الحديث، الذي اعتاد على فكرة أن العلم، مع تأكيده التجريب والملاحظة، حيوي لتقدم المعرفة. لكن يمكن أن يبدو المذهب العقلي للمرء أقل شذوذاً إلى حدٍّ ما إذا تخلص المرء من أشكال سوء فهم المذهب العقلي.

أولاً، الفيلسوف العقلي لا يقول إن المرء يستطيع التفكير من دون أن يكون قد حصل على أية تجربة مهما كانت. فنحن نحتاج إلى من يعلمنا اللغة ويثقفنا بصورة مناسبة إذا كان لنا أن نحظى بأية فرصة للنجاح في الفلسفة، وليست المسألة أن الفلاسفة لا يحتاجون إطلاقاً أية خبرة عن العالم الخارجي. بل الأحرى أن الفلاسفة، ما إن يتزودون بمهارات تفكيرية جيدة، وبلغة وبفهم أساسي لأشياء مثل الرياضيات والهندسة، حتى يصبحوا قادرين على المضي إلى التفكير من دون مزيد من الرجوع إلى الخبرة. إن التفكير القبلي من هذا القبيل ينطلق من مبادئ أولى لا من دليل الخبرة.

ثانياً، لا يقول الفيلسوف العقلي إن المرء يستطيع اكتشاف حقائق معينة عن العالم من دون الخروج إليه. فما كان لأحد أن يعرف المسافة من باريس إلى لندن، على سبيل المثال، من دون الرجوع إلى

دليل الخبرة، لكن عندما يتعلق الأمر بمعرفة أهم مظاهر الواقع الأساسية، لا حاجة إلى اللجوء إلى الخبرة. لمعرفة ما الوقت الآن، على سبيل المثال، احتاج ساعة. لكن لفهم طبيعة الوقت ذاته احتاج فقط التفكير بعناية في مفهوم الوقت. ولكي أعرف المادة التي صنع منها الإبريق احتاج إلى اختبار المعدن الذي صنع منه، لكن لكي أفهم الطبيعة العامة للجوهر وما إذا كان العقل والمادة من مادتين مختلفتين، احتاج فقط إلى التفكير بعناية في ماهية الجوهر والعقل والمادة.

ولكي ترى كيف يمكن للمذهب العقلي أن يكون جذاباً حدسياً، تأمل مثالاً على حجة فيلسوف المذهب العقلي مأخوذاً من فيلسوف يوناني قديم، زينون (حوالى ٤٧٠ ق.م). يوجد سباق بين أخيل وسلحفاة. يجري أخيل بسرعة والسلحفاة ببطء لكن بثبات - لا تستريح إطلاقاً. وتتمتع السلحفاة بميزة الانطلاق قبل أخيل في الجري. وعلى أخيل، لكي يدرك السلحفاة ويتجاوزها، أولاً أن يصل إلى المكان الذي انطلقت منه. وهذا سوف يتطلب منه بعض الوقت، حيث تكون السلحفاة قد تحركت إلى أمام مهما كانت بطيئة. وإذن في هذه النقطة من الزمن ما تزال السلحفاة متقدمة على أخيل. ولكي يتمكن أخيل من اللحاق بالسلحفاة وتجاوزها لابد له أولاً من الوصول إلى النقطة التي وصلت إليها السلحفاة. وهذا يقتضي منه بعض الوقت مهما كان قصيراً وتكون السلحفاة خلاله قد تقدمت أكثر ولو قليلاً. وبعد أن يصل أخيل إلى حيث كانت السلحفاة لكي

يتجاوزها لابد له مرة ثانية أولاً من الوصول إلى حيث تكون السلحفاة قد وصلت، وهكذا. . . . وهدف الحجة هو بيان أن أخيل، بناء على ما يبدو منطقياً لا غبار عليه، لا يستطيع أبداً أن يدرك السلحفاة ويسبقها.

في هذه النقطة يمكن أن ترى أن هذا إعلان فظيع لأسلوب المذهب العقلي الشبيه بالتفكير في الكرسي ذي الذراعين، لأننا نعلم جميعاً من الخبرة أن أخيل سوف يسبق السلحفاة. لكن الحجة لم تكتمل. صحيح أن أخيل سوف يربح السباق. وإذن، أين الخطأ في الحجة؟ أحد الاقتراحات يذهب إلى أن الحجة تقوم على افتراض أنك تستطيع تقسيم الوقت والمكان إلى أجزاء صغيرة إلى ما لا نهاية. مهما كان مدى الزمان الذي تملكه قصيراً ومهما كانت المسافة قصيرة فتستطيع دائماً القول إن أخيل يحتاج إلى قطع تلك المسافة في وقت معين. وهكذا تقوم الحجة على أن في الوسع قسمة المكان والزمان إلى أجزاء أصغر فأصغر باستمرار.

وهكذا، في الحقيقة، ليست نتيجة الحجة القول السخيف بأن أخيل لن يستطيع تجاوز السلحفاة، بل الكشف المذهل المفاجئ لكون الزمان والمكان غير قابلين للقسمة بصورة لا نهائية. وهكذا يبدو أننا تعلمنا شيئاً عن الطبيعة الأساسية للواقع بمجرد التفكير بينما نجلس على كراسينا.

القصد من هذا المثال بيان أن المذهب العقلي ليس غبياً بالقدر

الذي يبدو على الرغم من كل شيء. لكن لابد من الإشارة إلى أن الحجة تحتاج الدعم من الخبرة (وهي معرفة أن الناس يستطيعون التجاوز في السباق) وأن زينون تقدَّم أيضاً بحجج تبين أن الزمن والمكان لا يمكن أن يتكونا من أجزاء غير قابلة للانقسام، مناقضاً بصورة مباشرة نتيجة هذه الحجة.

هناك بعض الملامح المفتاحية الأخرى للمذهب العقلي تحتاج إلى تسليط الضوء عليها. الأول أن المذهب يتخذ من التفكير الاستنتاجي نموذجاً له (راجع المقدمة). وهذا يعني أن يعرض المرء الحجج في خطوات مُحكَمة جداً، ولا يقبل النتائج إلا إذا لزمت بدقة من المقدمات. والنموذج هنا هو الرياضيات حيث يجب إثبات كل مرحلة للحساب، وحيث لا محل للتخمين أو للأجوبة التقريبية (من قبيل "نوعاً ما").

الثاني، هو أن المذهب العقلي يقوم على ادعاء أنه لا يوجد سوى مفهوم واحد عن الواقع ينسجم مع مكتشفات العقل. وكما لا يوجد سوى جواب واحد لأي مجموع في الرياضيات، كذلك يرى الفيلسوف العقلي أنه لا يتفق مع استنتاجات العقل سوى علة واحدة للواقع إذا فكر المرء بصورة صحيحة. وإذا لم يكن الأمر كذلك فإنك لن تستطيع أبداً التأكد من أنك قد توصلت إلى فهم صحيح للواقع وذلك لأنه يمكن لتفكير سليم آخر أن يوصلك إلى نتيجة مختلفة.

تعرض هذا الملمح الأخير للمذهب العقلي لهجوم شديد.

ويعتقد معظم الفلاسفة الآن أنه يوجد للواقع النهائي عدد من العلل وكلها منسجمة منطقية، ولكي نقرر أيتها هي العلة الصادقة يجب الاستنجاد أيضاً بدليل الخبرة، وهذه النتيجة تتلاءم مع التراث المنافس الأكبر للمذهب العقلي، أعني المذهب التجريبي.

* **المذهب التجريبي** Empiricism

يبدو الأمر مثل نكتة هزيلة، لكن خصوم ديكارت وسبينوزا وليبنتس كانوا رجلاً إنجليزياً وآخر إيرلاندياً وثالثاً اسكتدلاندياً: لوك، وبركلي، وهيوم. رفض الفلاسفة التجريبيون الفكرة القائلة إن العقل وحده يملك القدرة على فهم الواقع. وبدلاً من ذلك منحوا الخبرة الدور الأكبر في المعرفة.

بدأ لوك عمله التجريبي العظيم، **مقالة عن الفهم عند الإنسان** An Essay Concerning Human Understanding، (١٦٩٠)، برفض النظرية الشائعة آنذاك بأن العقل يحوي بعض الأفكار والمفاهيم منذ الولادة، فنحن بصورة واضحة لسنا على وعي بهذه الأفكار المدعوة أفكاراً موروثة منذ الولادة، لكن كان يظن أننا نحتاجها لكي نتمكن من التفكير.

حاول لوك بانتقاده الأفكار الموروثة أن يبين أن العقل "**لوحة بيضاء**" (tabula raza)و وأنه يتزود بالأفكار عن طريق الخبرة، من خلال حواسنا الخمس. ولا حاجة بنا إلى افتراض وجود أفكار

موروثة لأننا نستطيع تعليل كل فكرة نملكها بوساطة الخبرة. وتعتمد حجة لوك على مبدأ يدعى **موســى أوكـهام** Ockham's Razor، الذي ينص على أنه إذا وجد المرء تعليلين متنافسين فعليه عندئذ، إذا تساوت الأمور الأخرى، أن يفضل التعليل الأبسط (وبعبارة أوكهام الأصلية، المبدأ على التحديد هو أن على المرء أن يفضل المبدأ الذي يفترض موجودات أقل). إن التعليل الأبسط إلى حد كبير هو، في رأي لوك، بأن نفترض أننا نحصل على كل أفكارنا من الخبرة، بآليات يمكننا فهمها وتعليلها، لا بأن نفترض أننا نحصل على أفكارنا عن طريق الوراثة، بآليات لا نستطيع معرفتها ولا تعليلها.

كانت مقالة لوك طليعة الحملات في هجوم المذهب التجريبي على المذهب العقلي. وبإثباتها إلى أي مدى نعتمد على الخبرة للحصول على معرفتنا، تحدت رأي المذهب العقلي بأن بالوسع وضع الخبرة جانباً عند التفكير فلسفياً. لكن يجب ألا يظن المرء أن فكرة لوك عن "اللوحة البيضاء" أساسية للمذهب التجريبي. كان دافيد هيوم (١٧١١-١٧٧٦) يعتقد أننا لا نولد بعدد كبير من الأفكار، بصورة غرائز تشكل معرفتنا. وفي رأي هيوم ليس العقل "لوحة بيضاء"، لكنه مهيأ سلفاً، بصورة من الصور، لفهم العالم. فقدم تحدياً مختلفاً للمذهب العقلي، تحدياً وضع ثانية الخبرة قبل العقل.

كانت حجة هيوم الرئيسة أن العقل الاستنتاجي، الذي كان

أنصار المذهب العقلي يعتقدون أنه الأساس لكل معرفة، أن هذا العقل الاستنتاجي هو أداة محدودة جداً في الحقيقة. إن الرياضيات والمنطق والهندسة تعتمد كلها على الحجة الاستنتاجية. لكن معرفة العالم تتطلب شكلاً آخر من التفكير، الشكل الذي ندعوه الآن الاستقراء induction.

لكي تفهم الفرق، تأمل أولاً هذه الحجة الاستنتاجية:

كل الرياضيين المحترفين يتمتعون باللياقة

آنجيلا رياضية محترفة

إذن، آنجيلا لائقة

في هذه الحجة الاستنتاجية يجب أن تلزم النتيجة من المقدمتين. إذا كان كل الرياضيين المحترفين لائقين وكانت آنجيلا رياضية محترفة، فإذن لابد أن تكون آنجيلا لائقة.

تأمَّلْ الآن هذه الحجة الاستقرائية:

لم تمرّ سنة من دون مطر في إنجلترا

إذن، سوف تمطر السنة القادمة في إنجلترا

فهذه الحجة مختلفة. قد نظن أن المقدمة توفر سبباً وجيهاً للقبول بالنتيجة، لكن لا يلزم بالضرورة من كون المطر قد هطل في السنوات الماضية أن المطر سوف يهطل في السنة القادمة في إنجلترا،

فيبقى الإمكان، مهما كان ضئيلاً، مفتوحاً بأن المطر لن يهطل في السنة القادمة.

في حجة استقرائية من هذا القبيل نعوّل على شيء غير العقل الاستنتاجي للوصول إلى نتائجنا. ويسمي هيوم هذه الأشياء بصورة مختلفة، العادة، والعرف، والخبرة. والذي ربما يفاجئنا هو أن هيوم كان يظن أن كل المعرفة بالعالم مبنية على هذا النوع من التفكير. فنحن لا نستطيع أبداً بوساطة التفكير الاستنتاجي أن نعلم أن كل حدث يجب أن تكون له علة أو سبب، وأن النار تحرق أو أن الماء يطفئ العطش. وبدلاً من ذلك نتعلم هذه الأشياء من خلال الخبرة. يضاف إلى هذا أن هذا التعلم من الخبرة لا يأخذ في العادة شكل استخدام الدليل من حواسنا لتوفير مقدمات للحجج الاستنتاجية، إن التفكير حول الخبرة مختلف كلياً عن التفكير الاستنتاجي، وإذن ليس إطلاقاً "عقلياً" بالمعنى التقليدي.

المذهب التجريبي فرضية راديكالية إلى حد ما، إذا صحت فإنها تقضي على حلم الفلاسفة العقليين بأننا بالعقل وحده نستطيع اكتشاف الطبيعة النهائية للواقع، وأنه لا يتوافق مع العقل إلا تعليل وحيد للعالم من قبيل هذا التعليل. إذا كانت الخبرة دليلنا الرئيس، وإذا كانت الخبرة لا تسعى إلى تكوين حجج استنتاجية على أساس الأدلة من حواسنا، فإذن يكون الناس مخلوقات أقل عقلانية مما كان باستطاعة الفلاسفة العقليين أن يتصوروه، إن نقطة الضعف الرئيسة

في المذهب التجريبي هي في ما يبدو، وجود كثير من الحقائق ومبادئ الفكر الضرورية بصورة مطلقة للتفكير السليم مما لا يمكن تبريره بالخبرة ولا يقوم عليها. مثال ذلك أن قواعد المنطق الأساسية لا يحكم أنها صادقة أو كاذبة اعتماداً على أدلة من العالم الحقيقي. يحتاج أنصار المذهب التجريبي أن يبينوا لماذا يباح لهم الاستعانة بهذه الأدوات الفكرية بينما يذهبون في الوقت ذاته إلى أن الخبرة تزودنا بعلل لكل معرفة.

* **المذهب الأساسي** Foundationalism

على الرغم من أن أنصار المذهب العقلي وأنصار المذهب التجريبي كانوا متعارضين في أمور مفتاحية، فقد كان بين الكثيرين منهم التزام مشترك بما يسمى أحياناً **المذهب الأساسي**.

إن الفكرة الأساسية التي تكمن وراء المذهب الأساسي بسيطة. تهتم الإبستمولوجيا بالإجابة عن سؤالين: كيف نعرف أي شيء؟ وما الذي نعرفه عنه؟ ومن الطبيعي القيام بمحاولة والإجابة عن هذين السؤالين بتحديد ماهية أساس معرفتنا.

إذا استطعنا هذا وبرهنا على أن هذه الأسس آمنة فعندئذ نستطيع أن نبني معرفتنا بشكل موثوق.

كان أصحاب المذهب العقلي يعتقدون أن العقل يزودنا بأسس **المعرفة**. فكل ما نعرفه مبني على صخرة المعقولية. وهذه الصخرة

آمنة لأن العقل، في جوهره، قائم في آخر المطاف على حقائق ثابتة في ذاتها. والمبادئ الأساسية للعقل السليم هي قضايا واضحة مثل "لا شيء يمكن أن يوجد وألا يوجد في الوقت ذاته"، وقواعد للاستنتاج بسيطة مثل "إذا كانت ب و ت صادقتين فإذن ب صادقة".

وكان أصحاب المذهب التجريبي، من جهة أخرى، يعتقدون بأن أسس معرفتنا ثابتة في الخبرة. وقد لا يبعث هذا الطمأنينة مباشرة بقدرة المذهب التجريبي، لأن الخبرة قد تضللنا. لكن بقبولنا أن علينا أن نبني معرفتنا على دروس الخبرة المعرضة للخطأ وأن العقل لا يستطيع النهوض بكل الأمر، نملك من قبيل الجدل أساساً لمعرفتنا قريب المنال وأكثر واقعية.

بيد أنه قد نتساءل عما إذا كانت دعوى أصحاب المذهب الأساسي كلها غلطة. إن البناء من الأسفل إلى أعلى ليس سوى طريقة واحدة للبناء. تأمل مثلاً بناء الجدار. فإحدى طرائق بناء الجدار هي أن نبنيه من الأسفل إلى الأعلى، آجرة فآجرة، بعد أن نضع الأساس أولاً. بهذه الصورة يرى أصحاب المذهب الأساسي المعرفة بناء فكرياً مبنياً من قاعدة آمنة. لكن هناك طريقة أخرى لبناء الجدار وذلك باستخدام أربعة ألواح لصنع قالب، فنملأه بالخرسانة ثم نزيح الألواح بعد أن تتماسك الخرسانة. بهذه الصورة نبني الجدار كله دفعة واحدة، لا بدءاً من القعر. هل يمكن أن يزودنا هذا المثال بنموذج مختلف لفهم كيف تكون المعرفة ممكنة؟

رفض كثير من الفلاسفة عَبر القرنين الأخيرين دعوى أنصار المذهب الأساسي وحاولوا فهم المعرفة بصورة مختلفة. فسعوا إلى إيجاد بدائل براغماتية للمذهب الأساسي.

المذهب البراغماتي (الذرائعي Pragmatism) مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالفلاسفة الأمريكيين في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ج. س. بيرس، و وليام جيمس، وجون ديوي. والذرائعية متجذرة ضد **نظرية محاذاة الحقيقة** the-correspondence theory of truth، التي تعَدُّ جزءاً مهماً من فلسفة اللغة وعلم المعرفة (الإبستمولوجيا).

إن نظرية المحاذاة تفهم الكلمات (وبالتوسع، الجمل والمعتقدات التي نؤمن بها) قائمة على علاقة مع العالم الحقيقي. حين تحاذي أفكارنا محاذاة صحيحة العالم الحقيقي، تكون صادقة. وهكذا، إذا كان لدي فكرة "الحشرة على السجادة"، وكانت الحشرة موجودة على السجادة حقاً، فإن فكرتي صادقة. لكن إذا كان لدي فكرة ولا تحاذي أو تطابق الصورة التي يكون عليها العالم، كقولنا "بريطانيا أكبر من أمريكا" فإن فكرتي تكون كاذبة.

تبدو النظرية شبيهة بالحس السليم، لكن يتعذر جداً في الحقيقة إعطاء وصف كاذب لما تشمله المحاذاة. والمشكلة أنه يبدو متعذراً فهم ما الذي تشرحه النظرية. إن ما تقوله شبيه بهذا:

"الحشرة على السجادة" صادقة إذا كانت الحشرة على السجادة.

والشيء الذي لا يُشرح هنا هو كيف أن الجملة التي بين قوسين - "الحشرة فوق السجادة" تحاذي فعلاً حقيقة أن الحشرة موجودة فوق السجادة. كما أنه لا توجد هناك أية إشارة إلى ماهية الحقيقة المحاذية للجملة، لأن الحقيقة هي مجرد الجملة مكررة.

من أجل أغراضنا لا حاجة بنا إلى التوقف عند مشكلات نظرية المحاذاة. ما نحتاج القيام به هو النظر في البديل الذرائعي. فقد رفض المذهب الذرائعي القول بأن المحاذاة هي التي تجعل الجُمل صادقة. وقال، بدلاً من ذلك، بأن الحقيقة هي التي تعمل.

مثلاً، ما الذي يجعل صادقاً قولنا إن الماء يتجمد في درجة صفر مائوية؟ بدلاً من القول: ذلك لأن الجملة "الماء يتجمد في درجة صفر مائوية" تحاذي أو تطابق واقعاً أو حقيقة، يجيب الذرائعيون بالقول: إن الجملة صادقة لأن قبولنا بأنها صادقة يتيح لنا القيام بصورة ناجحة ببعض الأشياء، كأن نصنع مكعبات من الثلج أو نتنبأ، بناء على قراءة مقياس الحرارة، بأن عينة من الماء سوف تكون سائلة أم جامدة.

ومثل ذلك "بريطانيا أكبر من أمريكا" فهي كاذبة لا لأنها تخفق في المحاذاة أو المطابقة، لكن لأن المرء يخفق في القيام بأي شيء

مثل التخطيط لرحلة أو رسم خارطة لائقة إذا قبل بأنها صادقة.

تقوم إلى جانب المذهب الذرائعي الأصلي مذاهب ذرائعية فرعية كثيرة أخرى. **نظرية الاتساق** The Coherence Theory، على سبيل المثال، تقول إن المعتقدات تكون صادقة إذا اتسقت مجتمعة في نظام برمته من المعتقدات التي تتوافق مع الخبرَة. ويقول **مذهب الأداة** Instrumentalism إن المعتقدات تكون صادقة إذا أتاحت لنا القيام بأشياء في العالم مما لم يكن في وسعنا القيام بها إلا إذا أخذنا بأنها صادقة. فكل هذه المذاهب يمكن تسميتها بنظريات ذرائعية لأنها تعرف الحقيقة بالأشياء التي تعمل، لا بأية صلة ثابتة لها بحقائق موضوعية.

لكي يقيم المرء صلة بين المذهب الذرائعي والمعرفة يحتاج دراسة دور الحقيقة في المعرفة. تذكرْ أننا في بداية هذا الفصل قلنا إن المعرفة تعني أن ما يعرفه المرء صادق. يزودنا المذهب الأساسي بطريقة لبيان لماذا ما نظن أننا نعرفه هو صادق - إنه مبني على أصول أو أسس صلبة من الخبرة والمعقولية أو كليهما. وبناء على المفهومات الذرائعية عن الحقيقة لا تقوم المعرفة على أصول أو أسس كهذه. وبعبارة فجة، الحقيقة هي ما يعمل، والذي يعمل يتحدد بالتجربة والخطأ، لا بالبناء من أسس آمنة. المعرفة، التي هي معرفة ما هو صادق، هي كذلك، إذن، ليست ذات طبيعة أصلية.

* علة المعرفة المثلثة الأجزاء

يستطيع المرء أن يرى صورة أخرى تندمج فيها مفهومات الحقيقة بمفهومات المعرفة بالنظر في أكثر المفهومات دواماً عن ماهية المعرفة - أعني ما يدعى علة المعرفة المثلثة الأجزاء The tripartite account of knowledge.

إن لعلّة المعرفة ذات الأجزاء الثلاثة أصولاً نبيلة. تظهر نسخة منها في حوار أفلاطون، ثياتيتوس Theaetetus. في هذا الحوار يختبر سقراط ومحاوره، الذي تسمى النظرية باسمه، نظرية أن المعرفة هي اعتقاد صادق زائداً علة عقلية. وبناء على هذا الرأي تملك المعرفة ثلاثة أجزاء: اعتقاد، وأن الاعتقاد صادق، وأن المرء يستطيع تقديم علة عقلية لبيان أن الاعتقاد صادق.

إن النظير الحديث لهذه النظرية يقدمها برطانة طفيفة، بمفردات مخصوصة: تهدف العلة الثلاثية إلى تزويد الشروط الضرورية والكافية لمعرفة افتراضية ونقصد بالشروط الضرورية والكافية ما يلزم أحدَ الأشياء لكي يُعَدَّ معرفة. ونقصد بالمعرفة الفرضية شيئاً يمكن التعبير عنه بالشكل "س يعرف أن ع"، حيث ع قضية أو جملة. وهذا يتباين مع المعرفة بالألفة التي هي حيث أقول "أعرف س" لأنني ألفته من خلال الخبرة المباشرة، لذلك، "أعرف لندن" مثال على المعرفة بالألفة بينما "أعرف أن لندن عاصمة بريطانيا" مثال على

المعرفة القضائية propositioal أو المعرفة بقضية.

تدّعي العلة الثلاثية أن المعرفة القضائية ذات ثلاثة شروط ضرورية: التبرير، والحقيقة، والاعتقاد. وهذا يعني إذا عبرنا عنه بصورة صيغة:

س يعرف أن ع . . .، وفقط إذا:

١- س يعتقد أن ع . . .

٢-ع . . صادق

٣- لدى س ما يبرر الاعتقاد بأن ع . . . صادق

وكما رأينا، بما أن "يعرف" فعل نجاح، فيجب أن يصدق الشرط (٢). عند هذه النقطة. قد يغرَى المرء بالسؤال "لكن كيف نعرف أن أحد الأشياء صادق؟" وهذا سؤال وجيه، لكن لا يتصل بمشروع توفير الشروط الضرورية والكافية للمعرفة. إنما نبحث هنا لا عن طريقة للتحقق من أننا نعرف حقاً أحد الأشياء أم لا، بل، بدلاً من ذلك، للتحقق من الشروط التي يجب تحقيقها إذا كان للمرء أن يعرف شيئاً ما. السؤال هو إذن "ما معنى أن نعرف؟" وليس "كيف نعرف أننا نعرف ؟"

يظهر الشرط (١) أيضاً ضرورياً. فعلى الرغم من كل شيء، توجد أشياء كثيرة صادقة وقابلة للتبرير، لكن إذا لم أملك معتقدات

عنها، لا أستطيع معرفة أنها صادقة. وهذه هي **أطروحة الاقتضاء** Entailment، أي أن المعرفة تقتضي الاعتقاد أو شيئاً يشبهه، مثل اليقين، أو الإيمان أو القبول.

لكن بعضهم يرى وجود عدم توافق بين المعرفة والاعتقاد، وهذا يعني أنه لا دور للاعتقاد في المعرفة: وهناك على الأقل ثلاث حجج لهذا الرأي:

أولاً، يقال إن المعرفة من حيث التعريف لا تخطئ أبداً. إذا عرف المرء فلا يمكن أن يكون مخطئاً، لأن الخطأ يعني ببساطة أنه أولاً لم يعرف أبداً. لكن الاعتقاد يتضمن إمكان الخطأ. ولذلك لا يتوافق الاعتقاد مع المعرفة.

لا يبدو أن هذا مقنع جداً. لما كان الاعتقاد جزءاً فقط من المعرفة يبدو أنه لا بأس من القول بأن الاعتقاد القابل للخطأ زائداً الشروط الأخرى للمعرفة توصل إلى المعرفة غير القابلة للخطأ. وهذا يشبه قولنا إن المزلاج لا يمكن أن يكون جزءاً من قصر، لأن المزاليج رخيصة الثمن والقصور باهظة الثمن!

الحجة الثانية هي أن للكلمات معاني لا تتوافق، وتوضَّح بالاعتراض المألوف، "لا أعتقد بهذا، أعرف هذا". لكن هنا أيضاً يوجد لهذه الجمل تعليل بديل. ففي عبارات من هذا القبيل نشير فقط إلى أن الذي لدينا ليس اعتقاداً وحسب، بل لدينا شيء أكثر. وهذا لا

يعني أن الاعتقاد غير مشمول. قارن، "لم نغلبهم، بل دمرناهم!" وهذا يعني أننا لم نغلبهم فقط، بل فعلنا بهم شيئاً أكثر، لكن تظل الغلبة داخلة.

الحجة الثالثة هي أنه مادام الاعتقاد لا يقتضي اليقين، وأن المعرفة تقتضي اليقين، فإن المعرفة لا يمكن أن تشمل الاعتقاد، لأننا لا يمكن أن نكون على يقين من شيء ولا يقين منه في الوقت ذاته. لكن مقدمات هذه الحجة مثار للشك. فبعض الناس على يقين من اعتقاداتهم وإن لم يكن بالوسع القول إنهم يعرفون إنها صادقة. وبالمقابل لا يبدو من المستحيل أن تجد شخصاً يعرف ومع ذلك لا يكون على يقين. ولا شك في إمكان وجود شخصين يعتقدان بأن الشيء ذاته صادق مع المبررات ذاتها. وإذا اتفق أن أحدهما أكثر ثقة من الآخر، فسوف يكون غريباً حتماً القول إن أحدهما يعرف والآخر لا يعرف. ليس من الواضح أن يكون لليقين الذي يشعر به الشخص أية صلة بكونه يعرف أحد الأشياء أو لا يعرفه.

وهذه نقطة مهمة لأن في الفلسفة تقليداً، موجوداً لدى أفلاطون مثلاً، يصف الفلسفة كما لو كانت حالة عقلية خاصة معينة، واليقين أحد خصائصها. وعلى هذا الرأي إذا استطعنا أن نرى ما في داخل عقول الناس فسوف نجد أن المعرفة حالة عقلية مختلفة عن الاعتقاد، مثلاً. يبدو هذا غير محتمل، لأنه إذا كان المرء يعرف فإن هذه المعرفة لابد أن تعتمد على الأقل جزئياً على ما هو صادق في

العـالم. وهـذا يعني أن المعـرفـة تتطلب شـيـئـاً صـادقـاً خـارج رأسك وداخله أيضـاً. وبهذه الصـورة إن الاكتـفـاء بالنظر إلى حـالتك العـقلية لن يكفي أبداً للقـول إن كنت تعـرف أو لا تعـرف - فنحن نحـتاج أيضـاً معرفة ما هو صادق في العـالم.

بالإضافة إلى أطروحتَي **الاقتضاء** entailment **واللاتوافق** in-compatibility، يوجـد أطروحـة **قـابليـة الفـصل** separability. وهذه الأطروحة لا تذهب بعيداً إلى حد القول إن المعرفة والاعتقاد لا يتوافقان، لكنها تدعي بأن بالوسع أن يكونا منفصلين. وهذا يعني أن الاعتقـاد لا يمكن أن يكون جزءاً أساسياً من المعرفة. والفكرة هنا هي أن اختبار ما إذا كان أحد الأشخاص يعرف شيئاً ما يتم بمعرفة ما إذا كـان يستطيع الإجابة عن أسئلة حوله إجابة صحيحة، وما إذا كـان يستطيع استخدام تلك المعرفة، وما إلى ذلك. والآن قد يكون أحدهم قادراً على هذه الأشياء ومع ذلك ينقصه الاعتقاد بأنه يعرف الحقائق المقصودة. تأمل على سبيل المثال الطالب الذي يصر على أنه لا يعرف والمعلم يقول "نعـم أنت تعـرف، حـاول". سيقدم الطالب عندئذ ما يشعر أنه من قبيل التخمين أو الحزورة، فيجيب المعلـم، "صحيح، أرأيت، أنت كنت تعرف منذ البداية". تبدو هذه العلة شاذة لأن المرء لن يدعي في العـادة معرفة أحد الأشياء إذا لم يكن يعتقد به ولم يكن متأكداً منه إلى حد ما.

لكن ربما لا يوجد تناقض في الادعاء بأن الشخص قد لا يكون

عنده مبرر للادعاء بأنه يعرف شيئاً ما، حتى وإن كان يعرفه حقاً. لكي يقول جاك "أعرف"، عليه أن يعتقد وأن يملك اليقين، لكن لكي يصدق أن "جاك يعرف"، فهذان الشرطان قد لا ينطبقان.

إن المكوِّن الثالث للعلة الثلاثية الأجزاء، أي تبرير الاعتقاد الصادق، ربما كان الأكثر إشكالية. المسألة الرئيسة هنا هي ما الذي يكوِّن التبرير، أو مِمَّ يتكون التبرير. فالناس يبررون ادعاءاتهم المعرفة بجميع أنواع الصور، بعضها جيد وبعضها رديء. لكن على الرغم من أن هذه القضية شائكة بصورة واضحة، يمكن القول إنها غير ذات صلة بالأغراض الحالية. فنحن نحتاج معرفة أكان تبريرنا جيداً أم لا إذا كان علينا تقرير هل نعرف أن ع في أية من الحالات الخاصة. وإذن لكي نعرف أننا نعرف سوف نحتاج إلى التأكد من أن تبريرنا كان سليماً. لكن الذي يعنينا هنا فقط هو ما المطلوب للمعرفة بصورة عامة. لهذا فإن كل الذي ينبغي التفكير فيه هو إن كان التبرير مطلوباً، لا أي نوع من التبرير هو المطلوب. وذلك سؤال يمكن أن يرد مؤخراً.

* ضد العلة المثلثة الأجزاء

انتقد كثير من الناس العلة المثلثة الأجزاء ببيان أن هناك أمثلة مضادة لا تتفق فيها المعرفة مع قالب الاعتقاد الصادق المبرَّر. على سبيل المثال، في القصة القصيرة لـ د. هـ. لورانس، "**الرابح في سباق الحصان الهزّاز** "The Rocking Horse Winner"_ يتنبأ أحد الأطفال

بصورة صحيحة بالرابحين في سباقات الحصان المرة بعد المرة. فهو مصيب على الرغم من عدم وجود ما يبرر اعتقاداته. وإذن يبدو أننا نملك معرفة من دون تبرير. (أنا مدين بهذا المثال إلى ميكاييل براودفوت).

لهذه المسألة جواب وهو أن هذه المعرفة مبرّرة. إنها ببساطة قضية أن التبرير - النجاح المتكرر - غير متوافر في المناسبات الأولى. وكون التبرير يجيء زمنياً بعد زمن المعرفة لا يعني عدم وجود تبرير. لا يمكننا القول إن الصبي يعرف إلى أن يظهر التبرير، لكن لا يزال يوجد تبرير. ومشكلة هذا الجواب هي لو أن الصبي اختار التنبؤ مرة واحدة، فإن التبرير عندئذ ما كان ليظهر، ولولا التبرير لما أمكن القول إطلاقاً إن الصبي قد كان يعرف، لكن إذا كان الصبي يعرف عندما تنبأ أول مرة التنبؤ الذي تبعه تنبؤات أخرى، فعندئذ من المؤكد أنه كان سيعرف أنه تنبأ التنبؤ ذاته، وما كان ليمضي في التنبؤ مرة أخرى. لا يمكن بالتأكيد تقرير ما إذا كان يعرف أنه لا يعرف اعتماداً على ما يحدث بعد أن يتنبأ، ويصدق تنبؤه. إن معرفة ما إذا كان المرء يعرف لا يمكن أن تتوقف على حقائق سوى تلك التي تتصل بالعلاقة بين الحقيقة والعارف.

إن هذا المثال يعرض إمكان المعرفة من دون واحد من الشروط الثلاثة في العلة المثلثة الأجزاء. لكن ادموند غيتيه طلع ببعض الأمثلة المضادة ليثبت أنه حتى عندما تتحقق الشروط الثلاثة كلها، يمكن أن يظل هناك عدم معرفة.

في أحد الأمثلة شخصان، يدعيان فرضاً، بليب وبلوب، يتقدمان إلى الوظيفة ذاتها. يعتقد بليب بصورة مبررة أن بلوب يملك عشر قطع من النقود في جيبه وأنه سوف يحصل على الوظيفة. بناء على ذلك، وبمنطق بسيط، لديه ما يبرر الاعتقاد بأن الشخص الذي يحصل على الوظيفة يملك عشر قطع نقود في جيبه. وكما تبيّن، كان بليب أيضاً يملك عشر قطع نقود وحصل على الوظيفة. وبناء على أن بليب ظن خطأ أن بلوب سوف يحصل على الوظيفة وأنه لم يكن يعرف أنه بالذات يملك عشر قطع نقود في جيبه، فسيبدو من السخف القول إنه كان يعلم أن الشخص الذي حصل على الوظيفة كان يملك عشر قطع من النقود في جيبه. ومع ذلك كان هو يعتقد فعلاً بهذا، وكان اعتقاده مبرّراً، وكان اعتقاده صادقاً. وهكذا يبدو أننا بررنا الاعتقاد الصادق من دون معرفة.

الجواب الواضح على غيتيه هو بأن أمثلته تبدو مبرِّرات غير مناسبة أو غير كافية. إن المشكلة، على الرغم من هذا، هي إذا كان لابد لنا من الإجابة على غيتيه بتحديد ما الذي يكوِّن التبرير المناسب، فإننا نغامر إما بجعل متطلباتنا متشددة إلى درجة تجعل من الصعب إطلاقاً الحصول على المعرفة، أو أن تُنتج أمثلة أخرى مضادة إلى أن نصل حقاً إلى هذه المتطلبات المتشددة فوق ما ينبغي. مثال ذلك، إذا ادعينا أن المعرفة تتطلب تبريراً من شأنه ضمان حقيقة القضية، فعندئذ

سوف نكون في أحسن الأحوال قادرين فقط على معرفة الحقائق الضرورية في المنطق، والتعريف، والرياضيات، لأنه لا تبرِّر أية معرفة تجريبية عن العالم تبريراً يضمن أن تكون صادقة.

إن حل مسائل غيتيه صعب بصورة مخيبة للأمل. إحدى المحاولات، على سبيل المثال، تكون بإضافة شرط رابع إلى الشروط الثلاثة للعلة المثلثة الأجزاء يحدد أهمية السبب، مثل:

٤ . ع هي سبب اعتقاد س بأن ع صادق.

في مثال بليب وبلوب الذي مر ذكره، ما كان لبليب أن يملك معرفة لأن الذي سبّب له الحصول على اعتقاد مبرر صادق لم يكن كونه صادقاً. ويعترض على هذا بأنه من غير الواضح ما إذا كانت قضية أو حقيقة هي النوع الصحيح للشيء لكي يكون سبباً لاعتقاد ما. إن الحقائق والقضايا لا تسبب في الحقيقة أي شيء. والاعتراض الآخر يأتي بصورة مثال مضاد ابتكره آلفن غولدمان:

"افترض أن سام يلمح فجأة جودي على رصيف الشارع الآخر ويعتقد بصورة صحيحة أنها جودي. فلو كانت هي ترودي أخت جودي التوأم فسوف يظن أنها جودي من قبيل الخطأ. هل يعرف سام أنها جودي؟ ما دام هناك إمكان قوي أن يكون الشخص الذي عبر الشارع هو ترودي بدلاً من جودي. . . ، فإننا سوف ننكر أن سام كان يعرف".

* Epistemology and Cognition (1986)

هاهنا، لدى سام مبرِّر لاعتقاده الصحيح بأن تلك جودي، وجودي هي سبب هذا الاعتقاد، لكنه لا يعرف أنها جودي لأنه كان في الأمر عنصر كبير من الحظ. وكان من الممكن أن يميل بالدرجة ذاتها إلى القول إنها كانت جودي لو أنها كانت ترودي، وهذا يثبت أنه لا يعرف حقيقة من كانت- كان محظوظاً وحسب. إن كل الشروط الثلاثة للعلة المثلثة الأجزاء موجودة مع الشرط السببي الرابع، ومع ذلك لا نملك معرفة.

من الملامح الشاذة لبحث من هذا القبيل هو أننا عندما نقرر ما إذا كانت مجموعة من المعايير للمعرفة هي صالحة أو غير صالحة يبدو علينا أننا نعرف مسبقاً ما الذي يُعَدّ معرفة! سنؤكد عن ثقة أن سام لا يعرف أنها جودي، على سبيل المثال. لكن كيف لنا أن نعرف أنه لا يعرف؟ لأننا نعرف ما هو معرفة وما ليس بمعرفة! في مقدورنا الاستعانة بمفهوم المعرفة ونعرف متى يطبّق بصورة صحيحة، ومع ذلك يبدو أن الإخفاق مصير كل محاولة لتعريف المفهوم.

ربما كان هذا لسبب أن المعرفة غير قابلة للتعريف، أو لا يوجد، على الأقل، شروط دقيقة تحدد تطبيقها بصورة صحيحة. ربما كانت المعرفة مفهوماً بسيطاً؛ أعني مفهوماً أساسياً جداً فلا يمكن تعريفه بكلمات أبسط منه.

ولعل ويتغنستاين (١٨٨٩ - ١٩٥١) كان يدّعي أن معرفة ما تعنيه الكلمة هي فقط المقدرة على استخدامها بصورة صحيحة، حتى إن لم نستطع تعريفها بدقة. تأمل الاسم "لعب- game." للألعاب ملامح مختلفة جداً. فلا تنطوي كلها على الربح، والفِرَق، والمنافسة أو التسلية، على سبيل المثال. من هنا كان تعريف اللعب صعباً جداً. لكن من لا يقدر على تعريف ما هو اللعب (ونحن جميعاً تقريباً لا نقدر) يعرف ما تعنيه كلمة "اللعب". وهذا بسبب وجود "شَبَه الأسرة" بين مختلف استعمالات "اللعب" الصحيحة الذي نستطيع تمييزه. وهذا يمكننا من استخدام الكلمة بصورة صحيحة. وإذا صح ما يقول ويتغنستاين فعندئذ نكون مخطئين إذا فكرنا بأننا نحتاج تحديد ماهية المعرفة تحديداً دقيقاً. فنحن نعرف كيف نستخدم كلمة "يعرف". وبهذه الصورة نعرف مسبقاً ما تعنيه المعرفة. إنه لنوع من الفقر الفلسفي الذي يجعلنا نعتقد أننا لا نعرف.

* مذهب الشك بخصوص المعرفة

قد يوفر وتغنستاين بلسماً لأولئك الذين يشعرون أن الفلسفة قد جعلتنا غير قادرين على تذكر ما كنا نعرفه مسبقاً. لكن قد يظن البعض أن هناك مشكلة أعمق من الإخفاق في الإجابة على اعتراضات غيتيه Gettier. يقول نصير مذهب الشك إن المشكلة الحقيقية هي أننا لا نملك أية معرفة على الإطلاق، وليست المشكلة أننا لا نستطيع تعريفها

بين مذهب الشك الاعتيادي ومذهب الشك الفلسفي فرق مهم. مذهب الشك الاعتيادي يميز بين مصادر المعرفة التي يوثق بها (مثل العلم الجيد) وتلك التي لا يوثق بها (مثل المنجمين في الصحف). أما مذهب الشك الفلسفي، من جهة أخرى، فيضع موضع شك مصداقية نظامنا المعرفي بصورة عامة. بهذه الصورة لا يميز مذهب الشك الفلسفي بين معرفة ومعرفة تماماً. ما الأسباب التي يمكن أن تتوافر لنا للقبول بموقف متشائم من هذا القبيل ومقوّض للثقة.

عُرضت حجج كثيرة لمذهب الشك لكن الشكل الأساسي، لمعظم حجج مذهب الشك، هو ذاته كما أشار تكراراً آ. ج. آيبر (١٩١٠-١٩٨٩). فهو يبدو: ما الذي يبرر لنا أن نكون على يقين من أن أي اعتقاد أو قضية هو صادق، ثم يبرهنون على أنه لا يمكن وجود مبرر من هذا القبيل.

مثال ذلك قد نظن أن لدينا ما يبرر أن نكون على يقين من أقوال واضحة و لا تحتاج إلى دليل على صدقها. والقضايا الواضحة بذاتها هي تلك التي تقف من دون حاجة إلى مبرر آخر - فهي تبرر ذاتها. ومن الأمثلة "٢ + ٢ = ٤"، أو "كل العزّاب غير متزوجين."

لكن نصير مذهب الشك يمكن أن يحتج بأننا لا يمكن أن نكون على يقين حتى من حقيقة هذه الأقوال.

ففي كل حالة، كل الذي نعوّل عليه إحساس حدسي بأنه يجب أن تكون صادقة. لكن هل في وسعنا الثقة بهذه الحدوس؟ فعندما نحلم ألا نكون على يقين مماثل من أشياء نكتشف مؤخراً أنها كاذبة بشكل صريح؟ أفما كان من الممكن أن نكون أشخاصاً مجانين، مقتنعين بالحقيقة الواضحة بذاتها لبعض السخافات وغير واعين في الوقت ذاته كلياً بجنونهم الخاص؟ أما كان من الممكن أن نكون ممن غُسلت أدمغتهم وتعرضوا للتنويم المغناطيسي لكي يعتقدوا بأن بعض الأشياء صادقة بذاتها مع أننا لولا ذلك ما كنا لنقبل بها على هذه الصورة؟

إن طراز حجة الفيلسوف الشاك هو ذاته حين تدير انتباهها نحو أساس اعتقاداتنا بالخبرة الحسية كما سنرى حالاً. إن الشاك، بإثبات عدم وجود بعض الأسس لمعرفتنا، يجعل إمكان المعرفة كله إشكالياً، إن لم يكن مستحيلاً.

ويتّبع الشاك الخط ذاته حين يفكر في كيفية استعمالنا العقل لكي يعطينا معرفة عن العالَم. يبدأ الشاك، على غرار هيوم، بملاحظة أن جميع تفكيرنا حول العالم هو استقرائي من حيث الشكل (انظر القسم المتعلق بالمذهب التجريبي أعلاه). لكن التفكير الاستقرائي، كما مرّ بنا، لا يضمن صدق نتائجه. وهذا يعني أننا لا نستطيع أبداً أن نكون على يقين من أن الذي توصلنا إليه من نبذة من التفكير الاستقرائي هو صادق، وبهذه الصورة نلقي مرة ثانية شكاً على إمكان حصولنا على المعرفة.

إذا وضعنا هذه الخيوط الثلاثة معاً فسيبدو أننا لا نملك معرفة إطلاقاً. لا يمكن أن نكون على يقين من أن الأقوال الواضحة بذاتها صادقة، لا يمكن أن نكون على يقين من أن ما ندركه موجود. لا يمكن أن نكون على يقين من أن ما يصل إليه تفكيرنا من نتائج عن العالم صادق. وموجز القول لا يمكن أن نكون على يقين من أي شيء.

و لا يخلو مذهب الشك من المنتقدين. مثال ذلك، جلبرت رايل (١٩٠٠-١٩٧٦) الذي يحتج بأن الفيلسوف الشاك يجرد فكرة "المعرفة اليقينية" من أي معنى بإصراره على أنها غير موجودة. ويستخدم التشبيه بأن مفهوم العملة المزوّرة لا معنى له إلا إذا توافرت العملة الأصلية. لكن الفيلسوف الشاك يسمي كل معرفتنا المفترضة "نقوداً مزوّرة" وهو أمر يبدو بلا معنى إذا لم تتوافر معرفة صادقة لتقارن بها. فالجهل ينطوي على معرفة، لذلك إذا أنكر الشاك أية معرفة فإنه يجرّد فكرة الجهل من أي محتوى.

للرد على هذا يمكن الاحتجاج بأن مذهب الشك ليس ادعاء بأن لا شيء صادق، بل هو ادعاء بأننا لا نستطيع التمييز بين الصدق والكذب. وهذا يعني أننا، ما دام الأمر يعنينا، لا يمكن أن نكون على يقين بأننا نملك معرفة. لكن الانتقاد يظل قائماً. ففي العودة إلى التشبيه بالنقود، إذا لم يكن من وسيلة ممكنة للتمييز بين النقود الأصلية والنقود المزوّرة أفلا يكون التمييز بلا معنى؟

إن هذه المناقشة تعزز النقطة التي وردت من قبل عن الفرق بين مذهبي الشك الفلسفي والاعتيادي. إن مذهب الشك الفلسفي الذي أوجزته لا يبرّر بالخبرة، فقد يلقي عالمُ الشكِّ على نظرية بإيراد أدلة تجريبية أخرى، لكن الشاكّ لا يستطيع إلقاء الشك على وجود العالَم ذاته بإيراد أدلة تجريبية. يفكر الشاك بما تستطيع الأدلة التجريبية فعله وما تعجز عن فعله، ولا يفكر في ما إذا كانت أية نبذة خاصة من الأدلة التجريبية تلقي شكاً على معرفتنا. إن الشك العام لدى الشاك يجعل كل الأدلة موضع شك، وليس فقط في الحالات التي يبدو علينا فيها أننا نخدع أنفسنا. إذن، في الأساس، لا يبني الشاك حجته على الخبرة، بل يقيمها على فرضية أن معاييرنا للبرهان ناقصة منطقياً.

يكمن في جذر شكوك الشاكين البحث عن اليقين والإيمان بعدم إمكان بلوغ يقين من هذا القبيل. وقد تبين أن البحث عن اليقين هو جزء أساسي من نظرية المعرفة، أي الفكرة بأننا من دون يقين لا يمكن أن نمتلك معرفة. وهكذا يبدو أن الشاك لا يحتاج إلا إزاحة اليقين لإزاحة ادعائنا المعرفة. وهذا هو الذي يجعل مذهب الشك أمراً لا يمكن تجنبه، وبعبارة آيير: (يمكن وجود شك ما دام الخطأ ممكنًا).

ربما كانت هذه هي المشكلة. فهناك مفهومات مختلفة كثيرة مشتبكة كلها في شبكة الشخص الشاك. أولاً، توجد المعرفة، التي

تدور حول علاقة العارف بالمعلومات أو الحقائق . ثم يوجد اليقين الذي يدور في استخدامه الأول حول حالة ذهنية . (تستطيع القول "من المؤكد" بدلاً من "أنا متيقن" وبهذه الصورة لا نشير إلى حالة ذهنية، لكن هذا استخدام آخر لكلمة متيقن Certain .) ثم يوجد الشك، وهو أيضاً حالة سيكولوجية .

والفكرة هي أن اليقين والمعرفة والشك كلها أمور مختلفة . فلا يبدو أمراً متناقضاً، على سبيل المثال، القول إنني أعرف شيئاً، وإن لم أكن على يقين منه . وكذلك، يمكن أن أكون على يقين من أحد الأشياء، ومع ذلك لا أعرفه، لأنني في الحقيقة مخطئ. هل يمكن، إذن، أن يكون الشخص الشاك والذين يهاجمهم قد ارتكبوا غلطة أساسية إذ ربطوا فكرة اليقين والحصانة من الشك ربطاً وثيقاً جداً بفكرة المعرفة ؟

يمكن أيضاً إخراس الشخص الشاك برفض منحى المذهب الأساسي عن المعرفة (انظر القسم عن المذهب الأساسي أعلاه) . يعمل مذهب الشك بتقويض أسس معرفتنا، لكن إذا قبلنا بمفهوم معرفي ذرائعي أو انسجامي أو أدواتي، فعندئذ ربما أمكن التغاضي عن تحدي الشخص الشاك أو استطعنا تجنبَه . إذا لم يكن لمعرفتنا أسس تقوَّض فلن يكون لهجوم الشخص الشاك عندئذ أي تأثير.

* مذهب الشك الخاص بالإدراك

ربما كان مذهب الشك أكثر تأثيراً في الحجج المتعلقة بالإدراك .

هنا هدف الشاكّ الرئيس هو المذهب الواقعي الساذج. يرى المذهب الواقعي أن العالَم هو تقريباً على الصورة التي ندركه بها. وهذا الرأي تهدِّده الفكرة الواسعة الانتشار بأننا لا ندرك العالَم بصورة مباشرة. إذا صدق هذا فقد تكون عندئذ عواقب وخيمة شكوكية. فلعلنا لا ندرك العالم الخارجي إطلاقاً، أو قد يكون حقاً أنه لا يوجد حتى عالَم خارجي.

وقد انتهى كثير من الفلاسفة، في الحقيقة، إلى القول بأننا لا ندرك العالم إدراكاً مباشراً، وبأننا نملك، بدلاً من ذلك، إدراكات، وأننا نستدل من هذه الإدراكات على وجود العالم الخارجي. وقد سُمّي ما ندركه أفكاراً (لوك وبركلي)، وانطباعات (هيوم) أو معطيات حسية (رَسْل ومور).

ليست المعطيات الحسية أشياء في العقل اكتشفها العلم. فلا توجد طريقة تجريبية للتمييز بين رؤية شيء ورؤية مُعطى حسي. فلماذا إذن ندخل المعطيات الحسية؟ إن الحجة الأكثر انتشاراً للمعطيات الحسية هي الحجة المأخوذة من الوهم، والتي توجد في ما يلي نسخة بدائية عنها:

حين أنظر إلى بيت بعيد، أرى شيئًا صغيراً

البيت ليس صغيراً.

وإذن، الشيء الذي أراه ليس بيتاً.

من الواضح أن هذا غير سليم، لأنه يدفع إلى التصديق بإن ما

أراه صغير. ومن المؤكد أن كل ما أستطيع قوله هو أنه يبدو صغيراً. فإذا عدلنا بهذه الصورة المقدمة الأولى، تصبح الحجة عندئذ غير صالحة، ما لم نضف مقدمة ثالثة تنصّ على أن: "إذا كان لـ س الصفة آ، ويظهر أن ع تملك صفة لا تتفق مع آ، فإن س عندئذ لا يمكن أن تكون ع". لكن السبب الذي يدفعنا إلى قبول هذه كمقدمة أبعد ما يكون عن الواضح. يمكن أن تنهض اعتراضات مشابهة ضد هذه النسخة الأدق من الحجة:

في غالب الأحيان ندرك شيئًا لا كما هو عليه في الحقيقة.

في حالات من هذا القبيل ندرك شيئًا.

وإذن، لا يمكن أن يكون الشيء الذي ندركه هو الشيء ذاته،

وإذن. لابد أننا ندرك شيئاً آخر، أي معطيات حسية.

يمكننا أن نمضي بهذا مرحلة أخرى ونحتج بأننا نرى دائماً معطيات حسية. إذا صح أننا في حالات كهذه حين ندرك شيئاً لا كما هو في الحقيقة إنما ندرك معطيات حسية، وأنه لا يوجد أي شيء يميز مثل هذه الخبرة الإدراكية عن الإدراكات الصادقة، فعندئذ سوف يبدو أننا دائماً ندرك معطيات حسية. سوف يكون غريباً جداً إذا كان الإدراك في بعض الأحيان إدراكاً لمعطيات حسية وفي أحيان إدراكاً للشيء ذاته، ولو كانت الخبرة في الحالتين واحدة.

إن هذه الحجة، لسوء الحظ، معيبة. فالحجة لا تكون صالحة

إلا إذا قبلنا بالحكمين، "في كل حالة حيث يبدو أن أحد الأشياء يدرك يوجد شيء يدرك مباشرة"، (وهذا مطلوب لكي تكون المقدمة الثانية صادقة) و "ذلك الذي يُدرك مباشرة لا يمكن أن يبدو شيئاً غير الذي يبدو عليه" (وهذا مطلوب لكي تلزم النتيجة الأولى).

في الحالة الأولى (الحكم الأول)، ليس واضحاً أن باستطاعتنا إعطاء أي معنى لفكرة الإدراك المباشر ما لم نستطع مقابلتها بالإدراك غير المباشر. إذا صح أن الإدراك الاعتيادي للأشياء هو إدراك غير مباشر، فما الذي سيعنيه، عندئذ، إدراكها بصورة مباشرة؟ المشكلة في أن الإدراك يكون دائماً، بمعنى ما، غير مباشر. والمسألة كلها حول الإدراك هي أنه وعي بشيء من خلال واحد أو أكثر من حواسنا. وهذا مباشر بالقدر الذي يكون عليه الإدراك في أحسن قوته. ويصلح الحديث عن الإدراك من خلال الصور أو التلفزيون، على سبيل المثال، بأنه غير مباشر. لكن القول عن الإدراك الإعتيادي إنه إدراك غير مباشر ومعارض للإدراك المباشر، هذا القول يشبه إجراء مقارنة مع شيء غير موجود.

أما عن الحكم الثاني - "ذلك الذي يدرك مباشرة لا يمكن أن يبدو شيئاً غير الذي يبدو عليه" - فيبدو أنه لا يوجد سبب وجيه للقبول به. لكن ما يظهر مفاجئاً أن كثيراً من الفلاسفة قد ذهبوا فيما يبدو إلى أن شيئاً من هذا القبيل لابد أن يكون صادقاً. إذا رأيت قلعة من خلال غمامة من الدخان، مثلاً، فيبدو مما يصح القبول به أن أقول

إنني أدرك مباشـرة القلعة، ومع ذلك لا تظهر القلعة كما هي في الحقيقـة، لأنها لا تلمع في الواقـع. فلا يوجد سبب وجيه لإنكار هذا الإمكان.

نسخة أخرى من الحجة للمعطيات الحسية هي:

كل مرة أرى فيها س يمكن ألا يكون س هناك.

لذلك يجب أن أقول، "يبدو أنني أرى س"

يمكن تفسير هذا القول بالقول أيضاً "أرى شخصاً يبدو س"

هذا الشخص الذي يبدو س إياه معطىً حسي.

مثال ذلك، هل رأى مكبث خنجراً؟ حسن، يبدو أنه رأى خنجراً، وعلى هذا بإمكاننا القول يبدو إنه رأى خنجراً، أي معطى حسياً للخنجر. لكن يمكن إبعاد هذا على أنه **تحويل المعقول إلى محسوس** من دون ضرورة (reification) وتحويل المعقول إلى محسوس عملية تُعَدّ فيها ظاهرة ما نوعاً من شيء ما. في هذه الحالة، نأخذ ظاهرة "تبدو رؤية خنجر" ونخلق شيئاً "يبدو خنجراً". لكن قولنا "يبدو أني أرى س" ليس كقولنا "أرى ما يبدو س"، لأن الجملة الأخيرة تفترض وجود شيء لرؤيته، بينما الجملة الأولى لا تفترض هذا. يمكن بالطريقة ذاتها القول عن مكبث إنه لم ير شيئاً، أو بدا له أنه رأى خنجراً. والفكرة هي أن حيازة خبرة بصرية لا تقتضي وجود شيء يراه الشخص.

يجعل رايل هذا الاعتراض أكثر إقناعاً حين يتحدث عن منظّر المعطيات الحسية ويقول عنه إنه يرتكب "غلطة منطقية فاحشة"؟ أعني أنه "يتمثل مفهوم الإحساس في مفهوم الملاحظة"، ففي الملاحظة لا يكون الشيء الملاحَظ مباشراً للملاحظ، مثال ذلك، أن الشخص يمكن أن يرى منظراً حسناً أو سيئاً لَما يلاحظه، فتكون ملاحظته واضحة تقريباً أو بارزة. وهذه أمور لا تصدق على الإحساسات. فالإحساسات مباشِرة للإنسان الذي يحس بالإحساسات. والمرء لا يستبطن لكي يلاحظ ألمه، إنه يتألم وكفى.

ويحتج رايل بأن الحصول على إدراك أشبه بالإحساس منه بالملاحظة. ولا يمكن أن يكون شكلاً من الملاحظة للأسباب التالية: يتطلب الإدراك الشيء المُدرك وإدراك ذاك الشيء. فإذا كان الإدراك شبيهاً بالملاحظة فإن الإدراك نفسه يجب أن يلاحَظ أو يُدرَك. وعندئذ سيكون لدينا الإدراك وإدراك الإدراك. وعندئذ يجب أن يلاحَظ إدراك الإدراك، لذلك سوف نحتاج إدراك إدراك الإدراك، وهلمجرا... ولمنع هذا النكوص اللانهائي (مطلب لا ينتهي لإدراك الإدراك)، لابد لنا من الوصول إلى نتيجة بأن الإدراك ذاته لا يمكن إدراكه أو ملاحظته.

وخلاصة القول إنه يجب علينا أن نعُدّ الإدراك أشبه بإحساس قد "حصل" فقط منه بملاحظة معطيات حسية. وهذا يبعد النكوص أو التراجع regress، لكن يجب عندئذ رفض نموذج المعطيات

الحسية، لأن هذا النموذج يفترض أن المعطيات الحسية، في الإدراك، هي التي تدرك مباشرة وهو الذي يلزم من نموذج الملاحظة.

ويوجد لدى آ. ج. آيير جواب شاف على هذا الاعتراض. فهو يرى أنه لا يوجد مبدأ عام بأن حصول الإدراك ذاته يقتضي إدراكاً آخر. والأمر، في الحالة الخاصة لإدراك الأشياء الطبيعية، لا يعدو أننا نملك أسباباً للاعتقاد بأن ما ندركه ليس الأشياء ذاتها.

من المصيب؟ لا يوجد إجماع حول هذا الجدل. إذا كان آيير مصيباً فإننا عندئذ لا ندرك العالم إدراكاً مباشراً. يمكن أن يكون العالم مختلفاً عن الصورة التي يظهر بها. وعندئذ سوف ينهزم المذهب الواقعي الساذج، لكن إذا كان رايل هو المصيب، فإن ذلك لن يعني بالضرورة أن الواقعية الساذجة قد انتصرت. لأن هناك نماذج إدراك أخرى منافسة.

يتفق رأي رايل مع النظرية السببية للإدراك، التي تنص على:

١. تملك الأشياء تلك الخواص التي يدل العلم على أنها تملكها.

٢. الصفات المدركة تسببها هذه الخواص الفعلية متفاعلة مع البيئة والشخص الملاحِظ.

وهذا يبدو متفقاً مع شكل ضعيف لمذهب الواقعية الساذج، الذي يكتفي بالادعاء بأن الأشياء تدرك إدراكاً مباشراً. وعلى الرغم

من أن الصفات الطبيعية التي تسبب الإدراك ليست هي ذاتها التي تُدرك، فإن الشيء ذاته، مع ذلك، هو السبب المباشر لإدراكاتنا، ولذلك تكون الأشياء، بمعنى ما، هي التي تدرَك مباشرة. ولا يوجد أي شيء بين الشخص المدرِك والشيء المدرَك كذلك الذي يوجد في نظرية المعطيات الحسية.

على الرغم من أن الرأي العلمي الذي ينبئنا بأن النظرية السببية هي ذاتها جدلياً قائمة على ملاحظات للمعطيات الحسية، فإن كون العلم يستطيع التعليل والتنبؤ بصورة جيدة يمدنا بأسباب وجيهة للاعتقاد بأن رأينا العلمي صائب.

إن الصعوبة الجدية الممكنة التي تواجه هذا الرأي هي أنه يخلق حقًّا فجوة كبيرة بين العالَم كما هو والعالَم كما يدرَك فعلاً. فيبدو العالم كمجموعة من الأشياء الجامدة، الملونة، ذات الأديم الخشن، لا بصورة كتلة من الجزئيات عديمة اللون متحركة بسرعة فائقة. يبدو إذن أنه لا يوجد أي شكل قوي من الواقعية الساذجة يمكنه أن يتفق حقاً مع هذا الرأي. ومع ذلك إن بعض جاذبية النظرية هو في أنها تبدو مبنية على واقعية علمية هي الخَلَف الطبيعي للواقعية الساذجة. لكن إذا صحت الواقعية العلمية فمن المؤكد أن الواقعية الساذجة كاذبة. إن العالم ليس حتماً كما يظهر.

ومن جهة أخرى يمكن القول إن الواقعية العلمية متوافقة مع الواقعية الساذجة. ألأن العلم يقول فقط إن الطاولة مجموعة من

جزئيات فيعني ذلك أن الطاولة ليست " حقيقة قاسية، وبنية اللون، ومربعة الشكل وإلخ . . . ؟ ربما، لا . لأن العلم يُعنى بالصفات المصغرة، بينما القسوة والشكل وما إلى ذلك هي صفات مكبرة لا توجد على المستوى الجزيئي لكنها حتماً واقعية أو حقيقية على المستوى المكبَّر . وما معنى القول، بعد كل شيء، إن الطاولة ليست حقًّا "بنية اللون"؟ إن لهذا القول معنى إذا عنينا أنها موجودة في ضوء باهت على سبيل المثال، أو أنها قد صنعت بدهان آخر . والقول إنها ليست بنية اللون حقاً يوحي بأن لها لونًا حقيقيًّا أو أنه ليس لها لون إطلاقاً . أما الرأي العلمي فلا يوحي بأي منهما . ولما كان اللون شيئاً يبدو فقط لأولئك الذين يدركون شيئاً، فإن ما يقوله العلم عن بنية الشيء العميقة لا يمكن أن يكون له أي علاقة بكونه ذا لون أو من دون لون .

إننا آخذون بالابتعاد عن مركز الأبستمولوجيا والدخول في ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقيا)، التي تعالج الأسئلة التي تدور حول الطبيعة الأساسية للحقيقة الواقعية . الأبستمولوجيا والميتافيزيقيا وثيقتا الصلة إحداهما بالأخرى، ويُقدم كثير من الجامعات مقرّرات في كلتيهما تحت اسم مختصر (ep and met) ولكي نختم هذا الفصل سوف نلقي نظرة على ثلاثة مواقف ميتافيزيقية مهمة - الواقعية، والمثالية، والظواهرية - ونرى كيف تتفق مع الحجج الأبستمولوجية .

* المذهب الواقعي Realism

الواقعية مجرد الرأي بأن الأشياء موجودة بصورة مستقلة عن إدراكاتنا إياها. ويقول الواقعي المتفائل إننا قادرون أيضاً على المعرفة عن هذا العالم الواقعي. أما الشاكّ، من جهة أخرى، فيقبل بوجود العالم الحقيقي لكن ينكر إمكاننا الوصول إلى معرفة عنه. وهكذا، تكون دعوى المذهب الواقعي لازمة لكل من السببين الأشد تفاؤلاً أو شكاً في إمكاناتنا للمعرفة.

المذهب الواقعي وجهة نظر الحس العام ولا يميل المرء إلى رؤية عدة حجج إيجابية إلى جانبها. وبدلاً من هذا يدافع الناس عن المذهب الواقعي بالاحتجاج ضد المواقف المنافسة لها، مثل المذهب المثالي والمذهب الظواهري. لذلك سيكون الكثير مما يمكن قوله عن المذهب الواقعي وارداً ضمن ما يقال ضد المذهب المثالي والمذهب الظواهري.

مثال على حجة إيجابية للمذهب الواقعي يرد من جون سيرل (انظر كتابه، **العقل واللغة والمجتمع**). فهو يتقدم بنوع من حجة متعالية. والحجة المتعالية تبدأ مما نعرف أنه صادق في الخبرة ثم تمضي لإثبات ما يجب أن تكون الحالة لكي يكون هذا صادقاً.

ونقطة البداية في حجة سيرل هي أن الحديث الاعتيادي غني بالمعنى ويتيح لنا عمل بعض الأشياء. مثال ذلك، إذا نحن رتبنا للاجتماع في وقت ومكان معينين، ثم إذا افترضنا أننا نملك ساعات

دقيقة وخرائط، وغير ذلك، فسوف نجتمع. ويحتج سيرل بأن لا شيء من هذا له معنى ما لم نفترض "وجود مكان في الفضاء وفي الزمان، مستقل عن أنفسنا ونستطيع الاجتماع في ذلك المكان المحدَّد". وهذا الافتراض أو الادعاء هو، على وجه الدقة، ما يعنيه المذهب الواقعي.

من الواضح أن المذهب الواقعي جذاب جداً ولو أنه يفسح في المجال للشاك. لكنه يواجه تحديات كثيرة، أكثرها وألمعها شهرة المذهب المثالي.

المذهب المثالي Idealism

ميز الفيلسوف التجريبي جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤) بين صفات الأشياء الأولية وصفاتها الثانوية. الصفات الأولية هي الشكل والحجم والصلابة والعدد والحركة. وكان يعتقد أن هذه صفات تملكها الأشياء بصرف النظر عما إذا كان أي أحد يلاحظها أم لا. أما الصفات الثانوية فتعتمد على الذي يدركها. فاللون والملمس ودرجة الحرارة على سبيل المثال تتغير بحسب طبيعة المدرِك. فلون ما نسميه بالكرة الحمراء، على سبيل المثال، يبدو مختلفاً جداً لشخص يتمتع ببصر سوي، ولشخص مصاب بعمى الألوان، أو لكلب. والماء ذاته تشعر به فاتراً إذا كانت يدك باردة، وبارداً إذا كانت حارة. والسطح الذي يكون أملس ناعماً لأحد الأشخاص يمكن أن يكون أرضاً منبسطة وعراً وخشنة لنملة.

كان رأي لوك في الأساس رأياً واقعياً. وكان يرى أن الصفات الأولية هي الصفات الحقيقية للأشياء وأن هذه الصفات توجد مستقلة عن أية عقول. أما الصفات الثانوية فهي مسؤولة عن كون الأشياء قد تظهر لنا بصورة مختلفة لكنها لا تثير شكاً حول الحقيقة المستقلة الأساسية للأشياء.

لكن الأسقف جورج بركلي (١٦٨٥-١٧٥٣) لم يوافق وقلب حجة لوك ضده لكي يدعم بديلاً غير واقعي بلا شك. كان بركلي يقول إن على لوك، لكي يكون منطقياً، الاعتراف بأن ما يدعوها صفات أولية هي صفات ثانوية في الحقيقة. تأمل الشكل. بأية صورة يمكن أن نتحدث عن الشكل بمعزل عن الخبرة الحسية؟ إذا كان الصندوق مربع الشكل فذلك لأنه يظهر ونشعر به مربعاً. إذا باعدت فكرة الظهور والشعور عن فكرة المربع فما الذي يبقى لك منه؟ لا شيء، كما يدعي بركلي. ذلك يعني أنك تحتاج إدراكاً حسيّاً لتحصل على فكرة شكل أحد الأشياء. لذلك تكون فكرة كون الشكل صفة أولية موجودة بمعزل عن الإدراك الحسي، فكرة لا معنى لها. والشكل، إذن، لابد أن يكون صفة ثانوية مثل اللون والطَّعم.

وقال بركلي أشياء مماثلة عن الصفات الأخرى المدعوة أولية. ومحور حجته هو أن جميع صفات الشيء لا نعرفها إلا من خلال الإدراك الحسي. وهي بهذه الصورة تعتمد كلها على الحس، وليست مستقلة عن الحس.

ولهذا الرأي نتيجة نهائية تلفت النظر، إذا كانت صفات أحد الأشياء جميعها تعتمد على الحس، وأن الشيء بعد كل شيء ليس أكثر من مجموع صفاته كلها فإن ذلك لابد أن يعني عندئذ أن كل الأشـياء تعتمد على الحس. وبهذه الصورة تكون الواقعية كاذبة. فالأشـياء لا توجد سـواء أدركها المرء أم لم يدركها. الأشياء لا توجد إلا لأنها تدرك. وكما يقول بركلي: "أن يوجـد يعني أن يُدرِك ـ esse is percipe"

هذه الأطروحة تُعرف بالمذهب المثالي، وتسمى بهذه الصورة لأن الأشياء التي تُدرك هي أفكار في بعض العقول، وليست أشياء مادية في عالم مستقل عن العقل. إذا صدقت فإنها تثير بعض الأسئلة الغريبة. مثلاً، إذا كانت الأشياء لا توجد إلا كأفكار في العقول، فما الذي يحدث إذا غادرتُ حجرة خالية من الناس، بلا نوافذ، وأغلقتُ الباب؟ إذا لم يكن فيها أحد لإدراك الأشياء فيها، أفلا تظل الأشيا موجودة فيها؟ كان بركلي يعتقد أن ذلك صحيح فعلاً. لكن، ربما واعياً سـخف هذا القول، اسـتدرك بقوله إن عقل الله يدرك كل شـيء، ولذلك تبقى الأشياء موجودة في كل الأوقات لأن الله يُدركها كلها.

إن نقطة الضعف الرئيسة في رأي بركلي، كما أشار إليها برتراند رَسْلْ، هي أنها كما يبدو تسيء فهم ما تعنيه من وجود الشيء في العقل، إذا فكرتَ في أحد الأشخاص فهناك معنى يكون فيه ذلك

الشخص "في الذهن".

والحق أنه لابد أن يكون الأشـخـاص في ذهني بمعنى ما لكي أفكر فيهم. لكن من الواضح أن ذلك لا يعني أن الشخص الحقيقي يمشي ويتجول في ذهني.

وبصورة مماثلة، عندما أدرك شيئاً، أحتاج وجود بعض الأفكار في رأسي. احتاج فكرة عن شكله، وملمسه ولونه. إلخ... لكن هذا لا يعني بالضرورة أن الشكل والملمس واللون ذاتها موجودة حقاً في رأسي. من البداهة البسيطة القول إن معرفة شيء تتطلب مني أن يكون لدي أفكار ذهنيـــة عن ذاك الشيء. لكن لا يلزم من هذا أن الشيء ليس أكثر من هذه الأفكار.

على الرغم من أن المذهب المثالي يبدو بالحدس غير صحيح فقد ظل نظرية يؤيدها كثيرون. ولهذا المذهب أيضاً ابن عم متميز يلتبس به في بعض الأحيان وهو: مذهب الظواهر.

* مذهب الظواهر Phenomenalism

لمذهب الظواهر نقطة بداية مختلفة عن المذهب المثالي، أعني: القبول بوجود معطيات حسية. لكنه يحاول تجنب الشك الذي يمكن أن تثيره المعطيات الحسية حين يبدو أن المعطيات الحسية تقف بيننا وبين الإدراك المباشر للعالم. ويفعل هذا بالادعاء بأن المعطيات الحسية لا تقف بيننا وبين الأشياء لأن الحديث عن الأشياء ليس أكثر من حديث

عن المعطيات الحسية. وتتكون الأطروحة الظواهرية من أن الأشياء الطبيعية هي بُنى منطقية من المعطيات الحسية. وقد عبّر مِل عن هذا بالقول "إن الأشياء إمكانات دائمة للإحساس." وبحسب مذهب الظواهر كل حديث عن أشياء يختزل إلى حديث عن معطيات حسية. وعلى هذا، كل ما أقوله عن بيتي، مثلاً، يمكن اختزاله إلى أقوال عن معطيات حسية. ولا يوجد مرجع إلى أحد الأشياء يتجاوز تلك المعطيات الحسية.

تأملْ، على سبيل المثال، "البوظة، الجيلاتي - .ice-cream" عندما تجمع كل المعطيات الحسية المتصلة بالآيس كريم -تلوينها تماسكها، نكهتها، رائحتها، لونها، درجة حرارتها، إلخ. . . . فإنك في حقيقة الأمر قد قلت كل ما يمكن أن يقال عنها. لا تحتاج إضافة القول "وكل هذه المعطيات الحسية تطابق شيئاً ندعوه الآيس كريم" لأن الشيء هو تماماً كل تلك المعطيات الحسية.

والاعتراض الواضح على هذه النظرية هو أن الفكرة ذاتها عن الشيء تتضمن أن وجوده ممكن من دون إدراك. وبناء على ذلك لا يصح القول إن كل حديث عن أشياء مستقلة عن الحس يمكن اختزاله إلى حديث عن خبرة معتمدة على الحس. ويجيب المفكرون الظواهريون على هذا الاعتراض بأن الأشياء، في رأيهم، يمكن أن توجد غير مدركَة. وكل الذي يؤكدونه هو جملة فرضية، وهي أنك

إذا قلت س موجود فكأنك قلت إن المعطيات الحسية المناسبة، في ظل الظروف الصحيحة، سوف تحصل. وفي رأيهم أن فكرة الشيء الذي لا ينتج معطيات حسية أبداً هي فكرة بلا معنى.

لاحظ أن مذهب الظواهر هو إذن أطروحة منطقية حول ما معنى أن يوجد الشيء. أما المذهب المثالي، وإن كان وثيق الصلة، فهو أطروحة وجودية، ما دامت تعالج طبيعة الأشياء التي توجد. أما مذهب الظواهر فيدعي فقط الحديث عن الأشياء. لهذا هو بنية منطقية من المعطيات الحسية - الظواهرية لا تنكر أن الأشياء موجودة. وهذا فرق بسيط وأساسي ومهم بين المذهب المثالي ومذهب الظواهر ويحتاج أن يكون واضحاً لتجنب الالتباس.

إن إدخال الجملة الفرضية (الشرطية) لا يبدو مقنعاً. وعلى حد قول إسحق برلين، ليس وجود الأشياء فرضياً بل مطلقاً. إن القول إن شيئاً موجود هو قول بأنه موجود وكفى، لا بأنه يوجد أذا أُدرك. إن عدم معقولية مذهب الظواهر هي في أنه يدّعي أن الحديث المطلق عن الأشياء العامة هو بنية من حديث فرضي عن خبرة خاصة.

يمكن أن يوجد أيضاً نكوص في أطروحة مذهب الظواهر. إذا كان الوجود يقتضي الملاحظة فنحتاج شخصاً يلاحظ. لكن إذا كان للملاحظ أن يوجد فعندئذ يحتاج هو إلى من يلاحظه وعندئذ سوف تحتاج إلى ملاحظ آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية ad infinitum .

وضدّ مذهب الظواهر اعتراضان آخران مباشران وحاسمان. الأول: لما كان الحصول على معطى حسي لا يقتضي منطقياً أن الشيء يوجد (تذكر الوساوس، أو الهلوسات، إلخ....)، فمن الواضح أن الأقوال عن الأشياء لا يمكن أن تكون أفكاراً منطقية عن معطيات حسية. ثانياً: إن وجود أحد الأشياء لا يقتضي منطقياً وجوب حدوث معطى حسي. وهكذا يوجد استقلال منطقي للأشياء والمعطيات الحسية.

* النتيجة - الخاتمة Conclusion

تحاول نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) الإجابة عن أسئلة من قبيل "كيف يمكننا الحصول على المعرفة؟"، وهذه الأسئلة هي، كما رأينا، أسئلة تتعذر الإجابة عنها. ويتوقف الكثير على مبلغ سمو المعيار الذي نضعه للمعرفة. إذا كانت المعرفة تتطلب اليقين فربما كانت مما لا يمكن بلوغه. وإذا كان لابد أن تكون المعرفة معرفة الواقع بمعزل عن الخبرة، فقد لا نملك هذه المعرفة أبداً، لأن كل خبرة تتم بوساطة خبرة أخرى. وإذا اقتضت المعرفة أساساً آمناً، فعندئذ قد لا نحصل عليها أبداً، لأنه لا توجد أسس راسخة بصورة كافية.

لكن كلما واجهنا رأيًا متشائمًا وجدنا له، في العادة، بديلاً أكثر تفاؤلاً وإن ربما كان أقل طموحاً. فربما تطلبت المعرفة شيئاً أقل من اليقين، وقد لا نحتاج بلوغ عالم بمعزل عن الخبرة الحسية لنكتسب معرفة. و قد لا تبنى المعرفة من الأسفل إلى الأعلى.

إن خياراتنا عند الإبحار عبر نظرية المعرفة تقتضي منا إقامة توازن بين وضع مقياس للمعرفة منخفض إلى درجة أن أي معتقد قديم يحسَب معرفة، و وضع مقياس مرتفع إلى درجة أننا نجد أن المعرفة لا يمكن إدراكها. إن الوصول إلى موقف صحيح من المعرفة يتطلب إذن شيئًا أكثر من التفكير الفلسفي السليم، يتطلب محاكمة جيدة. وربما أمكن أن ندعوها حتى حكمة.

* الخلاصة Summary

تعالج نظرية المعرفة أسئلة عن أساس المعرفة ومبررها. احتج أصحاب المذهب العقلي بأن كل معرفة مؤسسة على العقل الذي لا يحتاج الاستناد إلى دليل من الخبرة للبرهان على الحقائق. ويعتقد أصحاب المذهب التجريبي، بالمقابل، بأن كل معرفة تشتق من الخبرة وأن حقائق الرياضيات والهندسة والمنطق وحدها يمكن معرفة أنها صادقة من دون الرجوع إلى الخبرة. ويمكن أن يعَدّ كل من المذهب العقلي والمذهب التجريبي مذهباً أصولياً أو أساسيًّا Foundational-ist، وذلك لمحاولتهما اكتشاف ما هو أصل المعرفة أو أساسها ثم البناء عليه.

والبديل للمذهب الأساسي هو المذهب الذرائعي (البراغماتي Pragmatism) الذي يعرِّف المعرفة والحقيقة على أساس ما يعمل in terms of what it works، من دون المطالبة بأساس آمن لهذه المعرفة.

إن من أهم تعاريف المعرفة هو المعتقد الصادق المبرَّر - ما يدعى "وصف المعرفة المثلث الأجزاء" . وبناء على هذا الرأي، تتكون معرفة شيء ما من الاعتقاد بشيء يكون صادقاً ويوجد ما يبرر هذا الاعتقاد. ويوجد لهذا الرأي عدة اعتراضات، فعلى الرغم من أن بعضهم يظن أن المعرفة تقتضي الاعتقاد، يظن آخرون أن المعرفة والمعتقد لا يتوافقان، لأن المعرفة تملك ملامح ليست موجودة في المعتقد. ويوجد أيضاً أمثلة مضادة حيث يبدو أن الأشخاص يملكون معرفة من دون أحد مكونات نظرية الأجزاء الثلاثة، أو حيث توجد المكونات الثلاثة في الوضع الصحيح لكن يبدو أننا لا نملك معرفة .

والبديل لنظرية الأجزاء الثلاثة هو الأخذ بمنحى ويتغنستاين، الذي يدّعي أن معنى "يعرف" يُعطى بالصورة التي تُستخدم بها الكلمة، وأنه لا يمكن تحديده بتعريف ذي صيغة شكلية .

تحاول الآراء الشكّية (الرَّيبيّة) إثبات أننا لا نملك أية معرفة إطلاقاً. وتعمل بالادعاء بأن اليقين لازم للمعرفة ثم تثبت عدم إمكان بلوغ يقين كهذا. ويستطيع أصحاب مذهب الشك ادعاء أننا لا يمكن أن نكون على يقين من أن الأقوال الواضحة هي أقوال صادقة، ومن أن الذي ندركه موجود أو أن تفكيرنا سليم. والحجج الشكّيّة

بخصوص وجود الأشياء تحوي حجة من الوهم وحججاً أعم من المعطيات الحسية. ويقول النقاد إن أصحاب مذهب الشك يضعون مقياساً مستحيلاً للمعرفة وأنهم إذ بجعلون المعرفة مستحيلة يجعلون مفهوم الجهل بلا معنى.

تتصل الآراء الميتافيزيقية بنظرية المعرفة، المذهب الواقعي هو الرأي بأن الأشياء توجد بمعزل عن خبرتنا. ويعتقد الواقعيون المتفائلون بأننا نستطيع معرفة هذا الواقع؛ والواقعيون المتشائمون شاكّون، والمذهب المثالي هو الرأي بأن كل شيء موجود هو عقلي في طبيعته. والظواهرية هي الرأي بأن كل حديث عن الأشياء هو حديث عن المعطيات الحسية.

* معجم المصطلحات Glossary

نظرية الاتساق Coherence theory- النظرية التي تقول بأن القضية تكون صادقة إذا اتسقت (أو اتفقت مع) معتقدات صادقة أخرى.

أطروحة الاقتضاء .Entailment Thesis الفكرة بأن المعرفة تتطلب الاعتقاد، مقابل الآراء بأن المعرفة يمكن فصلها عن الاعتقاد أو أن المعرفة لا تتوافق مع المعتقد.

نظرية المحاذاة: .Correspondence Theory النظرية بأن القضايا تكون صادقة إذا كانت محاذية الواقع أو مطابقة إياه.

المعرفي : Epistemic الصفة، تعني "بخصوص المعرفة"

الأبـسـتـمـولـوجـيـا: Epistemology الاسـم التـقني لنظريـة المعرفة.

أفكار موروثـة : Innate ideas أفكار تولد معنا ولا نتعلمها من الخبرة.

معرفة قضائية: Propositional knowledge معرفة حقائق يمكن التعبير عنها بأقوال أو قضايا، أي معرفة أن شيئاً هو الحالة. (أي أن شيئاً هو كذا وكذا). (الجملة الخبرية بمصطلح علم البلاغة العربية، المترجم)

الصفات Qualities: الصفات الأولية ترجع إلى الأشياء ذاتها والصفات الثانوية لا توجد إلا في إدراكنا الأشياء.

الحقـائق الواضـحة -Selfevident Truths الحقـائق التي لا تتطلب أي مبرر آخر.

المعطيـات الحسية Sense data، الإدراكـات هي بلا جدال كل ما نحن على وعي له.

الحجة المتعالية Transcendental argument، الحجة التي تبدأ من خبرة لا نستطيع إنكار أننا خبرناها وتحاول إثبات ما ينبغي أن يصدق على تلك الخبرة لكي تكون ممكنة.

* للمزيد من المطالعة

في المجلد المرافق لهذا الكتاب، **الفلسفة: نصوص مفتاحية** Philosophy: Key Texts، طالع ثلاثة كتب تركز على علم المعرفة (الأبستمولوجيا): كتاب ديكارت، **التأملات**. Meditations، وكتاب هيوم، **بحث خاصّ بالفهم البشري** An Enquiry Concerning Human Understanding، وكتاب رَسْل، **مشكلة الفلسفة** The Problems of Philosophy، يمكن قراءة هذه الكتب الثلاثة كلها من قبل المبتدئ، والخبير معاً.

النصوص من القرن العشرين التي يمكن الوصول إليها تشمل كتاب **مشكلة المعرفة** The problem of knowledge لمؤلفه A.J.Ayer(الناشر Pengwin)، وكتاب **النظرة من لا مكان** The View from Nowhereلمؤلفه توماس ناجيل (الناشر Press Oxford University)، وكلاهما يتناولان تحديات مذهب الشك.

والنصوص الكلاسيكية الأخرى الجديرة بالقراءة تتضمن: كتاب بركلي، **مبادئ المعرفة البشرية** The Principles of Human Knowledge، وهو عرض كلاسيكي للمذهب المثالي، وكتاب أفلاطون، **ثياتيتوس** Theaetetusوهو جولة مفيدة خلال بعض

نظريات المعرفة المبكرة. وكتاب، **مُوافق لعلم المعرفة**، A Compan-ion to Epistemology، المحـرران Jonathan Dancy و Ernest Sosa(الناشر Blackwell)، وهو مرجع ممتاز يحوي مداخل طويلة طولاً يكفي لقراءتها كمقالات مصغرة. وهو مفصل جداً للقارئ العرضـي، لكن يوصـى به جـداً لكـل من يدرس علم المعرفـة دراسة جدية.

٢. فلسفة الأخلاق

* ما فلسفة الأخلاق؟

يسهل تمامًا التعبير بوضوح، خلافاً لكثير من فروع الفلسفة، عن السؤال الرئيس في علم الأخلاق أو فلسفة الأخلاق. تلقاه في عناوين الكتب المؤلفة في الموضوع، كيف ينبغي أن يحيى الإنسان؟ بقلم روجر كريسب، وكيف ينبغي لنا العيش؟ بقلم بيتر سنجر. لكن، كما هو الحال دائماً، ليست الأشياء بسيطة تماماً كما تبدو. فهذا السؤال السهل في الظاهر يحوي مفهوماً ذا إشكالية كبيرة جداً: "يجب" أو "لا بد".

كما يعرف كل والدين حين يقولان يجب على أحدهم أو لا بد لأحدهم أن يفعل شيئا ماً، ذلك لن يكون في غالب الأحيان نهاية المطاف بل بدايته. المشكلة في أن حالة "لا بد" هذه ليست واضحة. أهي أمر مطلق أم هي شرطية من بعض الوجوه؟

فكرْ في الإمكان الأول. يمكن أن يحتجَ المرء بأنه حين يقول أحدهم "يجب عليك أن تقول الحقيقة"، مثلاً، فإن السؤال "لماذا؟" لا يرد. يجب عليك ألا تكذب لأن ذلك أحد الأشياء التي يجب عليك ألا تفعلها. "الواجبات" الأخلاقية كهذه أوامر بسيطة مطلقة. نتبعها لأن الأخلاق تقتضي أن تتَّبع.

لكنْ هذا جواب غير كاف. فعندما يقول الوالد لطفله إنه يجب

عليه ألا يؤذي الأطفال الآخرين، على سبيل المثال، ويسأله الطفل لماذا، يبدو من غير المناسب الإجابة بالقول إنه خطأ وحسب. ولا يبدو من غير المعقول أن يريد الطفل معرفة لماذا يجب اتباع هذه القاعدة الأخلاقية. نحتاج، على الأقل، أن نعرف لماذا هذه القاعدة هي قاعدة أخلاقية إطلاقاً، بدلاً من أن تكون إحدى النصائح مثل "يجب عليك أن تشاهد فلم سبيلبرغ الجديد؟

لكي تقدم تعليلاً لوجوب قيامنا ببعض الأشياء، يجب أن تجعل "يجب" شرطية نوعاً ما. وأعني بهذا أن كل جملة بشكل "يجب عليك أن تفعل س" هي في الحقيقة نوع مختزل لجملة بشكل "إذا أردت ع، فيجب عليك أن تفعل س". ولابد أن يتضح هذا بمثال من الفلسفة الأخلاقية.

فكرْ في شخص يحسب الأخلاق ما يأمر الله به تماماً. (ويعرف هذا بنظرية الأمر الإلهي). بناء على هذا الرأي، قولك، "يجب عليك طاعة الوصايا العشر" هو كقولك "إذا أردت طاعة مشيئة الله، يجب عليك أن تطيع الوصايا العشر". باستطاعتك، طبعاً، أن تسأل: لماذا يجب علي طاعة مشيئة الله؟ ويكون السبب لهذا شيئاً من قبيل "لن تدخل الجنة إن عصيت" أو أن "الله يعلم ما هو خير لنا". وهذا يعني أن التفكيك الأكثر كمالاً لجملة "يجب" البسيطة، يمكن أن يكون: "إذا أردت دخول الجنة، يجب عليك

طاعة الوصايا العشر " أو " إذا أردت ما هو خير لك، يجب عليك طاعة الوصايا العشر " .

تتضمن النظريات الأخلاقية الأخرى أقوالاً شرطية مماثلة. مذهب المنفعة على سبيل المثال، هو الرأي بأن الصواب هو زيادة السعادة وإنقاص العذاب، وأن الخطأ هو فعل العكس. لهذا إذا قال نصير المذهب النفعي، "يجب عليك ألا تضرب الناس غير مضطر" فإن الذي يعنيه في الحقيقة "إذا أردت زيادة السعادة وإنقاص العذاب، يجب ألا تضرب الناس غير مضطر" ؛

ولعلك لاحظت أيضاً أن لهذا المنحى مشكلاته الخاصة. فمن الممكن دائماً سؤال لماذا يجب أن يريد المرء ما يأتي بعد "إذا" في جملة من هذا القبيل. لماذا يجب أن أريد دخول الجنة؟ لماذا يجب أن أريد إنقاص العذاب أو زيادة السعادة؟ لماذا يجب أن أريد ما هو خير لي؟ حين يسأل المرء سؤالاً كهذا، يكون في الحقيقة بصدد النظر إلى أساس الأخلاق والسؤال لماذا يجب أن يكون المرء أخلاقياً إطلاقاً. ها هنا يبدو أنه لا يمكن تبرير "يجب" أو "لا بد" أي مزيد من التبرير. إذا نحن لم نستطع رؤية لماذا يجب أن نحب الذهاب إلى الجنة، وزيادة السعادة أو فعل ما هو خير لنا، فعندئذ نكون مصابين بنوع من العمى الأخلاقي.

يمسُّ هذا بعض القضايا الأساسية لفلسفة الأخلاق. أولاً، لدينا السؤال عن أساس الأخلاق ما هو؟ أهو، على سبيل المثال،

طريق فقط لدخول الجنة أم لزيادة السعادة في الدنيا، أم لخدمة مصالحنا الخاصة؟ ثانيًا، لدينا سؤال، ما الذي يدفعنا إلى أن نكون أخلاقيين إطلاقًا؟ يبدو في بعض المراحل أن علينا أن نواجه الخيار الأساسي بأن نكون أخلاقيين أو لا نكون. إذا نبذ أحدهم الأخلاق فهل يكون مخطئًا؟ قد نظن أن من الجنون أو التهور أن يحيد المرء عن طريق الجنة أو يأبى فعل ما هو خير له. وقد نحتقر الشخص الذي لا يبالي بسعادة البشر: لكن إذا لم يكن في وسعنا معرفة السبب الذي اضطرهم إلى اختيار سلوك آخر فهل في وسعنا إدانتهم؟

وإذن، على الرغم من أنه قد يكون من السهل القول إن الفلسفة الأخلاقية تعالج الصورة التي يجب أن نحيى بها، يمكننا أن نرى أنه ليس من السهل إطلاقًا معرفة ما تعنيه هذه ال "يجب".

* أقسام الفلسفة الأخلاقية

يمكن أن تقسم الفلسفة الأخلاقية إلى ثلاثة مستويات رئيسة من البحث. في المستوى الأكثر عملية تدور الفلسفة الأخلاقية حول ما يجب أن نفعله في أي موقف معين. يمكن أن نسمي هذا مستوى الأخلاق التطبيقية applied ethics. ومعظم المناقشات في وسائل الإعلام تتم على هذا المستوى وتتضمن أسئلة من قبيل: هل من الصواب نسخ كائن بشري؟ هل القتل الرحيم خطأ أخلاقياً؟ هل نستطيع تبرير معاملتنا حيوانات المزرعة؟

للإجابة عن أسئلة كهذه، كثيراً ما يحتاج المرء الصعود إلى

مستوى أعلى ودراسة النظريات العامة عما يكون صواباً فعله أو خطأ. يقودنا هذا إلى مستوى الأخلاق المعيارية normative ethics، حيث نجد نظريات عامة عن أنواع الأشياء الصائبة والخاطئة. وبهذه الصورة يمكن مثلاً أن تقول نظرية أخلاقية معيارية إنه من الخطأ دائماً قتل أي مخلوق يملك القدرة على تقرير مستقبله ولم يختر أن يُقتل. هذه ليست نظرية حول ما هو صواب أو خطأ من الأشياء الخاصة، بل حول ما هو صواب أو خطأ من أنواع الأشياء. فالشخص الذي يعمل على مستوى الأخلاق التطبيقية ووافق على هذا الخُلُق المعياري سوف يحاول عندئذ ويرى ما لهذه القاعدة من متضمَّنات لقضايا نوعية كتلك المتعلقة باستنساخ البشر، والقتل الرحيم، وخير الحيوانات.

لكن الجدل يمكن أن يرتفع ثانية إلى مستوى آخر يسمى "الأخلاق العليا meta - ethics"، ويعالج حالة الادعاءات الأخلاقية بصورة عامة. مثال ذلك، حين يقول أحدهم من الخطأ قتل أي مخلوق يملك المقدرة على تقرير مستقبله الخاص ولم يختر أن يُقتل، ما نوع الادعاء الذي يُدّعى؟ أيقول شيئاً صادقاً أم يقول قولاً كاذباً؟ أم أنه يعبر عن رأي وحسب؟ هل يقول شيئاً ينطبق على كل أحد أم على أشخاص فقط من ثقافة معينة أو فترة تاريخية؟ ما أساس ما يقول؟ والأخلاق أهي راسخة الجذور في الطبيعة البشرية، أم في الله، أم نخلقها نحن فقط؟ هذه قضايا للأخلاق العليا. تدور حول الطبيعة العامة للأخلاق وبنيتها لا حول ما هو صائب من الأفعال وما هو خاطئ منها.

في وسعنا رؤية الأخلاق العليا، والأخلاق المعيارية والأخلاق التطبيقية كثلاثة مستويات للبحث في الفلسفة الأخلاقية. و يمكننا كبديل أن نراها ثلاث مناطق عامة على سلسلة مستمرة تنطلق من المسائل الأكثر نوعية عما يجب علينا فعله، إلى المسائل الأكثر عمومية عن طبيعة الأخلاق. وميزة هذه الصورة من النظر إليها هي أنه يستحيل دائماً تقريباً مناقشة الأخلاق على مستوى واحد وحسب. مثال ذلك أننا، لدى مناقشة القضية الأخلاقية العليا المتعلقة بما إذا كانت المبادئ الأخلاقية هي آراء فقط، نستدعي في أغلب الأحيان أمثلة من الأخلاق التطبيقية - مثل كون التعذيب خطأ- وذلك من أجل انتقاد رأي من هذا القبيل. وعلى غرار الكثير من الفلسفة الأخلاقية، لا تصف العناوين التي نطبقها هنا أشياء هي مجالات مختلفة كل الاختلاف بل هي مجالات عامة متداخلة.

سوف يتكون المنحى الذي أنحوه هاهنا من الشروع من أعلى فنازلاً، ناظراً أولاً في القضايا الموجودة في الأخلاق العليا، ثم في الأخلاق المعيارية وأخيراً القضايا الموجودة في الأخلاق التطبيقية.

* الأخلاق والمذهب الواقعي Realism

طُرح سؤال أساسي عن طبيعة الأخلاق بخصوص ما إذا كانت القيمة الأخلاقية واقعية أم لا. لابد أنها، بمعنى ما، واقعية لأن الناس

تتمسك بها. لكن القضية الفلسفية للواقعية الأخلاقية هي القضية الأكثر نوعية التي تتعلق بما إذا كانت القيم الأخلاقية مستقلة عن الأشخاص الذين يتقيدون بها. ربما كانت الصورة الأبسط لفهم هذه القضية هي بالاستعانة بتشبيه من الفن.

حين ينظر بعضهم، على سبيل المثال، إلى تمثال داوود لميكالانج ويقولون إنه جميل، ماذا يعنون؟ يمكن أن يعنوا أن هناك للأمر حقيقة ما، أي أن التمثال جميل أو غير جميل، ويعتقدون أنهم يصْدقون إذ يقولون إنه جميل. بناء على هذا الرأي يكون الجمال صفة حقيقية للتمثال ويكون المرء مصيباً أو مخطئاً حين يدعي أن التمثال جميل أو ليس جميلاً. ويمكن، من جهة أخرى، أن يظنوا أنهم يعبِّرون عن رأي فقط حين يقولون إنه جميل. وبناء على هذا الرأي يكمن الجمال في عين من ينظر. إذا اختلف شخصان حول ما إذا كان التمثال جميلاً فليست الحالة أن أحدهما لابد أن يكون مخطئاً. بدلاً من هذا، كلاهما له رأيه وذلك كل ما يمكن قوله في الأمر. بناء على هذا الرأي ليس الجمال ملكاً للتمثال، بل هو حُكم قيمة نصدره كلنا كأفراد.

والنوع ذاته من التمييز يمكن حصوله في الأخلاق. حين أقول "التسبب في عذاب الحيوانات بلا مبرر" خطأ، يمكن أن أعني واحداً من شيئين: يمكن أن أعني أن الخطأ صفة حقيقية للتسبب في عذاب من هذا القبيل، وأن الشخص يمكن أن يكون مصيباً أو مخطئاً حين

يدعي أن التسبب في هذا العذاب خطأ. ومن جهة أخرى، يمكن أن أعني أنني أعبر عن رأي فقط حين أقول إن التسبب في عذاب من هذا القبيل هو خطأ. بناء على هذا الرأي، تكمن الأخلاق في عين الناظر. وإذا ظننت أن التسبب في عذاب من هذا القبيل ليس خطأ، فليست تلك حالة من يرتكب خطأ منا. وبدلاً من ذلك لكل منا رأيه، وهذا كل ما يمكن أن يتوافر لنا لقوله في هذا الأمر.

أولئك الذين يفكرون أن هنالك حقائق عن الصواب والخطأ يسمَّون **الواقعيين الأخلاقيين** Moral Realists وإذا اعتقدوا أننا، بالإضافة إلى هذا، نستطيع معرفة الحقائق من هذا القبيل فيدعَون معرفيين أو أدريين Cognivists. وأولئك الذين يعتقدون أنه لا توجد حقائق كهذه عن الصواب والخطأ يُدعَون **لاواقعيين** non- realists، ولما كان هذا يعني أنهم لا يعتقدون بوجود شيء يمكن أن يعرفه المرء عن هذه الحقائق (ما دامت الأشياء غير موجودة) فيدعَون أيضاً **لاأدريين** non- cognivists. إن أفضل ما يعبر عن مذهب اللاأدرية ربما كان في كلمات وردت على لسان هملت لشكسبير: "لا شيء صالح أو طالح، بيد أن التفكير يجعله هكذا" (الفصل ٢، المشهد ٢).

كانت الواقعية الأخلاقية، تاريخياً، هي أكثر النظريتين شهرة إلى حد كبير. والحقيقة أنه يمكن أن يبدو مما يصدم المرء تماماً أن ينكر أن تكون الأحكام الأخلاقية صحيحة أو غير صحيحة. حين نقول إن

التعذيب خطأ، مثلاً، فنحن لا نفكر على العموم أننا نعبر عن رأي مجرد تعبير. نفكر أن التعذيب خطأ حقاً، حقيقة. وإذن، لماذا توجد لدينا نسخ من اللاأدرية ثبت أنها ذات شهرة كبيرة في الفلسفة الحديثة؟

اللاأدرية Non- cognitivism

أحد الأسباب التي تجعل اللاأدرية جذابة هو أننا، حين ننظر إلى الثقافات الأخرى، نجد أن الناس يحملون آراء أخلاقية مختلفة جداً. مثال ذلك، أنه بينما يكون مقبولاً تماماً تكليف فائدة على القروض في البلدان المسيحية، نجد هذه الممارسة مناقضة للأخلاق الإسلامية. وبينما يُعَدُّ تعدُّد الزوجات خطأ من الناحية الأخلاقية في معظم البلدان الغربية، توجد طوائف فيها وفي أجزاء أخرى من العالم تقبل بتعدد الزوجات تماماً. إذا أخذنا برأي المذهب المعرفي يبدو أننا مضطرون للقول إن بعض هذه البلدان أو الطوائف ذات سلوك غير أخلاقي بينما يسلك الآخرون سلوكاً حسناً. وهذا ينطوي على إمبريالية. فمن نحن حتى نقول إن الناس من الثقافات المختلفة عن ثقافتنا هي على خطأ؟ أليس هذا منفراً ومتزمتاً؟ إن اللاأدرية توفر مخرجاً لأنه يبدو أنها تتضمن أن علينا ألا نحكم على الثقافات الأخرى بمعاييرنا الخاصة، لأن الأخلاق ثاوية أو كامنة في عين الناظر أو في ثقافته، إنها ليست شيئًا مستقلاً ينطبق على كل أحد.

لكن الرأي بأن اللاأدرية هي الطريق الوحيد إلى التسامح موضع للكثير من التساؤل. أولاً، يمكن أن يكون التسامح قيمة أيضاً في نظام أخلاقي صادق وحيد. ومجرد إمكان هذا يعني أنه لا يوجد بالضرورة صلة بين التسامح واللاأدرية.

ثانياً، إذا كانت الأخلاق غير عمومية، فإن ذلك لا يعني عندئذ أن ما نختاره من القيم يجب أن يضم التسامح. يمكن أن نفكر أنه ليس في الأمر أن أخلاقنا صائبة وأخلاق الآخرين خاطئة. لكن هذا لن يثنينا عن الدفاع بكل حزم عما لدينا من قيم خاصة.

إن منح قيمة للتسامح ليس إذن سبباً وجيهاً كافياً لكي يكون المرء لا أدرياً. وتُقترَح أسباب أفضل بالتفكير في ما يمكن أن يجعل الدعاوى الأخلاقية صائبة أو خاطئة. قارن الادعاءات الأخلاقية بالإدعاءات الاعتيادية الواقعية، إذا قلت "إن الماء يتجمد في درجة الصفر المائوية"، توجد طرائق لمعرفة إن كان هذا القول صادقاً، وهي تتضمن الخروج والنظر في ما إذا كان الماء يتجمد حقاً في درجة البرودة هذه. وإذا قلت إن الجذر التربيعي للعدد ٢٨٩ هو العدد ١٧"، أستطيع أن أرى إن كان هذا صادقاً بطرائق حسابية قياسية. لكن كيف أخرج لأرى أن قول أحدهم: "صفع الأطفال خطأ" صادق؟ فأنا لا أستطيع فحص أمثلة على صفع من هذا القبيل لكي أجد إن كان في وسعي ملاحظة الخطأ. كما أنني لا أستطيع إثبات خطأ الصفع بالصورة التي أستطيع بها إثبات مجموع حسابي. فلا

جدوى من استطلاع الآراء لأن ذلك لن يخبرني إلا بما يظن الناس أنه خطأ، لا بالذي هو خطأ، وموجز القول إنه يبدو أن الدعاوى الأخلاقية أياً كانت فليست من أنواع الأشياء ذاتها كحقائق. وإذا لم تكن حقائق، فلا يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة.

لكن على الرغم من هذا، نقول فعلاً إن الأشياء صائبة أو خاطئة. فماذا نعني بهذا إن لم يكن هناك حقائق أخلاقية؟ يمكن أن يجيب اللاأدري بأن الشخص حين يقول إن بعض الأشياء حسن أو سيئ أخلاقياً، فهو يستحسنها فقط أو يستهجنها. وقد تبدّى هذا الرأي في درجته القصوى في نظرية تدعى المذهب الانفعالي Emoti-vism وبناء على هذا الرأي تعد الأقوال الأخلاقية تعبيرات عن انفعال لا صائبة ولا خاطئة. يمكن مقارنتها بأقوال مثل "أوه! ليست توتاً برياً!" التي تعبر عن ردود أفعال، لكن لا يمكن القول إنها صائبة أو خاطئة. إن الانفعالات مثل "أوه"، أو "هُرّاه" ليست صادقة ولا كاذبة. وبناء على هذا الرأي يستحيل الخطأ الأخلاقي، والخلاف الأخلاقي عقيم. وكما أنه لا معنى، على وجه الدقة، للقول "يجب أن تحب التوت البري" أو "كنت مخطئاً حين لم أكن أحب الفطائر"، لا معنى لإصدار أقوال من هذا القبيل عن المبادئ الأخلاقية.

بيد أنه يوجد عدة مشكلات مع مفهوم الأخلاق هذا، أولاً، يمكن التمييز بين ما أنفر منه أو لا أحبه وما أظن أنه خطأ أخلاقيّ. مثلاً، يمكن أن أستحسن شخصاً يقتل بقسوة شخصاً آخر يعذب

عائلتي، ولو أنني عند التأمل لا أستطيع تبرير هذا القتل أخلاقياً. وكذلك قد أتقزز من فكرة زواج جدتي بشخص في العشرين من العمر من دون أن أفكر بأن قرارها خاطئ أخلاقياً. لكن إذا كانت الأخلاق تعبيراً عما استحسنه أو أحبه، فإن مثل هذه الفروق مستحيلة.

* دور العقل

لعل أعظم مشكلة لمذهب اللاأدرية هي أنه، في ما يبدو، لايترك إطلاقًا مجالاً للعقل والتفكير. فاللاأدرية على سبيل المثال تقتضي استحالة الزلل الأخلاقي، لأن الأحكام الأخلاقية لا هي صادقة ولا هي كاذبة. وسبب كون هذا مشكلة هو أننا إذا بدلنا آراءنا في القضايا الأخلاقية فهذا يحصل غالبًا (وليس دائمًا بأية صورة) بسبب التفكير المنطقي. أخذ الناس يرون أن الرق الأسود (استعباد العرق الأسود) خطأ. وذلك على الأقل جزئيًا لأنهم أخذوا يتحققون من أنه لا يوجد مبرر منطقي للتمييز في معاملة أناس ذوي جلد مختلف اللون. وكثير من الناس قلقون من أخلاقية الإجهاض لأنهم غير قادرين على إيجاد أي مبدأ منطقي جدير بأن يرسم خطاً فاصلاً واضحاً بين الجنين في مرحلة مبكرة والطفل حديث الولادة. ففي الحالتين عندما يبدل الناس آراءهم في مواقفهم الأخلاقية، يجدون أن آراءهم السابقة مخطئة. لكن إذا صدق مذهب اللاأدري فلن يكون ممكناً القول إننا كنا نتبنى مبادئ أخلاقية غير صحيحة.

وهذا يبرز أن العقل يؤدي فعلاً دوراً في الأخلاق. صحيح أنه لا جدوى من ذكر أسباب لعدم حبنا التوت البري لكن على الرغم من هذا فإن كل من قال إن جميع الطلاب شريرون ولم يذكر سبباً لهذا الادعاء سوف يقال عنه إنه أحمق.

ولما كان من الواضح أن التمعن في الأشياء يغير مبادئنا الأخلاقية وأن هذه العملية من التمعن في الأشياء تبدو في الواقع مركزية للأخلاق الحسنة، فيبدو أن أي نظرية لاأدرية جديرة بالتصديق يجب أن تخلي مكاناً للمعقولية. والمذهب الوصفي أو الإرشادي ما هو إلا محاولة في هذا السبيل.

* المذهب الإرشادي Prescriptivism

المذهب الإرشادي نظرية أخلاقية حديثة العهد تقريباً، ومرتبطة أشد الارتباط بعمل ريشار هاري. وللمذهب الإرشادي خصيصتان مفتاحيتان، إحداهما سلبية، والأخرى إيجابية. والإيجابية هي أنه يرى أن الأحكام الأخلاقية تقترح أو ترشد إلى مسالك للأفعال. وهذا يعني أنه إذا قبل المرء حكماً أخلاقياً واستطاع العمل به، فإنه يعمل به. تأملْ، على سبيل المثال، الحكم الأخلاقي، "من الخطأ السرقة". إذا قبل المرء بأن هذا الحكم صادق، فعندئذ يقترح هذا الحكم مسلكاً للفعل - تجنُّبْ السرقة. وإذا قبل المرء حقاً هذا الحكم الأخلاقي، فإنه لن يسرق في الحقيقة. المذهب الإرشادي هو بهذه

الصـــورة مـــذهـب **داخلي** .interialist أعني أنه يدّعي أن إصـــدار شخص حكماً أخلاقياً مخلصاً يعني التزامه بالفعل الذي ورد في الحكم، أو رغبته في أن يلتزم به .

والجزء السـلبي هو أن الأحكام الأخلاقيـة ليسـت **وصفية** decriptive ولا يمكن أن يتضمنها أي شيء وصفي قط. فالقول الوصفي يختلف عن القول الإرشادي في أن الأقوال الوصفية تعبر عن حقائق، وهذه يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة، بينما تبين الأقوال الإرشادية مسلكاً للفعل ولا يمكن أن تكون صادقةً أو كاذبة. إن الأمر بفعل أحد الأشياء يمكن طاعته أو عصيانه، لكن لا يمكن أن يكون صادقاً أو كاذباً.

لماذا لا يمكن اشتقاق الأحكام الإرشادية من الأحكام الوصفية؟ تجد شرحاً للجواب في ما يدعى **الفجوة بين الموجود والواجب الوجود** is/ought gap، التي يناقشها هيوم في كتابه **بحث خاص بمبادئ الأخلاق** Enquiry Concerning the Principles of Morals (١٧٥١). أشار هيوم إلى أن كثيراً من الناس يرتكبون في علم الأخلاق خطأ الابتداء بالحديث عن حقائق - أشياء موجودة - ثم يتحدثون عن القيمة - ما يجب أن يوجد. لكنهم يفعلون هكذا من دون تبرير الانتقال من "يوجد" إلى "يجب أن يوجد".

إن نقطة هيوم هي من حيث الأساس نقطة منطقية. في

الحجة الاستنتاجية، لا يستطيع المرء إطلاقاً اشتقاق نتيجة تتضمن "يجب" ما لم يوجد "يجب" مرة واحدة على الأقل في المقدِّمات. ويمكن أن تكون هذه الـ "يجب" متضمَّنة. لكن لابد أن تكون هناك في مكان ما. تأملْ هذا المثال:

التهرب من دفع أجرة القطار يعادل السرقة.

السرقة خطأ.

إذن يجب على المرء ألا يتهرب من دفع الأجرة.

هنا ليست الحجة صالحة بصورة دقيقة. لأن النتيجة لا تلزم إلا إذا أضفنا المقدمة:

يجب على المرء ألا يفعل ما هو خطأ.

سيقول كثير من الناس، طبعاً، إن هذه المقدمة متضمَّنة في المقدمة "السرقة خطأ". لكن من المهم التحقق، إذا توخينا الدقة، من أن النتيجة "إذن، يجب على المرء ألا يتهرب من دفع الأجرة"، لا يمكن أن تلزم من دونها. من دون هذه المقدمة لا يستطيع المرء الانتقال من المقدمتين الوصفيتين تماماً إلى النتيجة الإرشادية.

وللمزيد من إيضاح هذا، تأملْ هذه الحجة:

التعذيب يسبب ألماً كبيراً

الحرمان من النوم نوع من التعذيب.

إذن، يجب على المرء ألا يحرم الناس من النوم.

هاهنا لا تلزم النتيجة بصورة مطلقة من المقدمتين. لكن لا يوجد هنا حتى مقدمة أخلاقية متضمَّنة، مثل "التعذيب خطأ". ولما كانت المقدمتان وصفيتين فقط فإن النتيجة الإرشادية لا تلزم أو لا تَتبع.

وإذن، فجوة (يوجد - يجب)، عند القراءة الأولى، على الأقل، هي نقطة لا خلاف فيها حول منطق الحجج الأخلاقية. وما لم تحتو مقدمة واحدة، على الأقل، على عنصر إرشادي، فلن يستطيع المرء الوصول أبداً إلى نتيجة إرشادية.

يقبل المذهب الإرشادي فجوة (يوجد_يجب) ويفهم أن يكون للأحكام الأخلاقية صفة إرشادية خاصة (جمل إنشائية: أمر أو نهي، بلغة علم البلاغة العربية ـ المترجم) تجعلها مختلفة بصورة أساسية عن الأقوال الوصفية فقط (الجمل الخبرية بلغة علم البلاغة العربية).

لكن يبدو أن رأياً كهذا يعاني من مشكلة. إذا لم تكن الأحكام الأخلاقية وصفية (إذا لم تكن خبرية بل إنشائية)، وإذن لا صادقة ولا كاذبة، فكيف يفكر الإنسان فيها؟ وهذه المشكلة تكرار للمشكلة التي واجهت المذهب الانفعالي. فإذا كان علم الأخلاق يدور فقط حول التفضيلات أو المشاعر فما الذي تبقى للعقل أن يفعله؟

إن الجانب المميز للمذهب الإرشادي هو دعواه أن هذه المشكلة

لا تظهر، في ما يبدو، إلا لأننا نرى الرأي الخاطئ بأنه لا يمكن التفكير إلا في الدعاوى الوصفية. ويثبت أنصار المذهب الإرشادي خطأ هذا الرأي بتقديم أمثلة على كيفية التفكير في أشياء غير الحقائق، وبتحليل القواعد التي تتحكم بأشكال التفكير من هذا القبيل. مثلاً، "اذهبْ إلى لندن الآن!" ليست صادقة ولا كاذبة، لكن ذاك لا يعني أنني لا أتمكن من التفكير فيها، أولاً، إذا تلفظ أحدهم بأمر غير منطقي، فإن العقل هو الذي يكتشف هذا اللامنطق. فمن الواضح أن "امكثْ هنا" غير منسجمة مع "اذهبْ إلى لندن الآن!" وملاحظة عدم الانسجام هذا تعني تطبيق قواعد التفكير. وهكذا، من صور أهمية التفكير في الأخلاق أنه مهم لضمان الانسجام في الأقوال وكشف عدم الانسجام فيها أو عدم التوافق.

الدور الآخر للعقل متصل بفكرة أن أي مبدأ أخلاقي يجب أن يكون قابلاً للتطبيق على العموم، قابلاً للشمولية أو للعمومية. وقد اعترف كثير من أصحاب النظريات الأخلاقية بأن العمومية جانب مفتاحي من الأحكام الأخلاقية. والذي تعنيه هو أن القول إن شيئاً صائب أو خاطيء هو ادعاء دعوى عامة بأن الشيء خاطيء دائماً أو صائب في الظروف المماثلة. مثلاً، إذا قلتُ إنك تخطئ إذا عذبت قطتك فإن جزءاً مما أريد القول إنه خطأ هو أنه من الخطأ دائماً أيضاً أن يعذب الناس الآخرون القطط الأخرى في مواقف مماثلة. هذا مثال يبين كيف أن حكماً أخلاقياً معيناً -ذاك الفعل خاطيء- يمكن تعميمه

إلى حكم أخلاقي عام متصل به- كل الأفعال من هذا القبيل خاطئة.

تظهر أهمية قابلية تعميم الأخلاق من وصفنا الناس الذين لا يعممون الأحكام الأخلاقية **بالمنافقين** hypocrites. مثلاً، الشخص الذي يدعي أن البغاء خطأ، ويمارس هو نفسه البغاء، سيقال عنه إنه منافق. وهذا لا يكون منطقياً إلا إذا ادعينا أن قولنا "البغاء خطأ" هو قاعدة تنطبق على كل حالات البغاء. ولهذا السبب يبدو أن فكرة كون المبادئ الأخلاقية عمومية بهذا المعنى هي جزء لا يتجزأ من فكرة المبدأ الأخلاقي ذاتها.

إن قابلية العمومية لا تتضمن التعميم الفج. فقد يكون لأحد المواقف ملامح نوعية جداً بصورة أنه لا يمكن لأحد آخر أن يكون في الوضع ذاته. وفي حالة كهذه لا يمكن الاستدلال على أية قاعدة عامة منه. لكن على الرغم من هذه الحقيقة، من ضمن ما يعنيه الفعل الخاطئ في تلك الحالة أن أي أحد في الموقف نفسه سوف يخطئ إذا فعل الشيء ذاته.

وكما يتبين من الأمثلة على الانسجام أو **التوافق** Consisten-cy، وعلى قابلية العمومية أو **التعميم** Universability يبدو أن هناك مجالاً واسعًا للعقل لكي يكون له دور في علم الأخلاق حتى إذا كانت الأخلاق غير وصفية ومن ثَمَّ غير واقعية. لكن هناك انتقادات يمكن تعليقها على باب **المذهب الإرشادي** Prescriptivism :

أولاً، هناك مشكلة **المذهب الداخلي** .Internalism يدّعي المذهب الداخلي أن قولك "يجب أن افعل س" يعني التزامك بفعل س.

لكن إذا صدق هذا فسيكون من المؤكد تناقضاً ذاتياً قولك "يجب أن افعل، لكن لا أفعل". ومع ذلك نحن نقول أشياء من هذا القبيل كل الوقت ولا يبدو أننا نناقض أنفسنا حين نقول هذا.

يردّ هاري على هذا الانتقاد ببيان أن "لكن" تثبت وجود شيء خاطيء في قول شيء من هذا النوع. فالقول "يجب أن أفعل، لكن لا أفعل،" اعتراف بعدم الانسجام وهو اعتراف إما بأن الشخص لا يفكر مخلصاً بأن عليه أن يفعل الشيء، أو بأن هناك سبباً آخر يمنعه من الفعل، مثل **ضعف الإرادة** (akrasia).

الصعوبة الثانية هي أنه على الرغم من أن المذهب الإرشادي يمنح العقل دوراً في الأخلاق، ليس من الواضح أن هذا الدور واسع المدى بشكل كاف. مثلاً، ماذا لو قلت: إن على كل فرد قادر أن يضحي بموزة لربِّ طعام الفطور صباح كل يوم أحد؟

إن هذا المبدأ يبدو قابلاً للتعميم ولا حاجة لأن يكون غير منسجم أو غير متوافق مع أية معتقدات أخلاقية أخرى، وبهذا المعنى إنه يرضي القيود العقلية التي يتطلبها المذهب الإرشادي. لكن من المؤكد أن حكماً أخلاقياً من هذا القبيل هو سخيف، ويجب أن يكون ممكناً انتقاد عقلانيته. لكن، ليس واضحاً أن المذهب الإرشادي

يستطيع أن يقول لنا كيف أن العقلانية يمكن أن تُستدعى لانتقاد هذا المبدأ الأخلاقي.

نظرنا بعض الوقت في المذهب الإرشادي في محاولة لإنشاء أخلاق لاأدرية مفصّلة. واكتفينا هنا، طبعاً، بلمس سطح موضوع المناقشة. لكن نحتاج المضي لأن التمييز بين الأدري واللاأدري ليس الوحيد المهم في الأخلاق - العليا. وربما كان أهم منه التمييز بين علم أخلاق الواجبات، وأخلاق العواقب، وأخلاق الفضيلة.

* علم أخلاق الواجبات والعواقب

أنت مسافر في أرض عدوة تتقاسمها حرب أهلية شرسة ويرافقك عشرون مدنياً بريئاً، فتوقفكم بعض الميلشيات المحلية. يتهمونك ورفاقك بالتجسس لحساب العدو. ويهددون بإعدامكم جميعاً ما لم تبرهن أنك إلى جانب الذين أسروكم بقتل مدني كانوا قد أسروه من طرف العدو وكانت جريمته الوحيدة أنه من جماعة اثنية مختلفة عن جماعة الميلشيا. أمامك خيار واضح: أن تقضي بنفسك على حياة واحدة بريئة أو أن تسمح لشخص آخر ليقضي على ٢١ حياة. فماذا تفعل؟

توجد على الأقل صورتان للتفكير في هذه المعضلة الأخلاقية الرهيبة. إحداهما أن تقول إن عليك أن تفعل ما يكون له أفضل العواقب الواضحة. لما كان أحد مسلكي الفعل سوف يؤدي إلى فقدان ٢١ نفساً بريئة والآخر إلى فقدان نفس واحدة فقط، وما دام ل

يوجد أمامك خيار ثالث، فإن الشيء الصحيح عمله أخلاقياً هو أن تقتل الأسير البريء بنفسك. إن الأخلاقي الذي يفكر بهذه الصورة يعرف **بصاحب مذهب العواقب** Consequentialist، لأنه ينظر إلى عواقب الفعل حين يحكم على قيمته الأخلاقية.

والصورة الثانية للتفكير في هذه المعضلة هي أن لك خيارين للفعل. أحدهما يورطك في قتل أحدهم والآخر لا يدفعك إلى قتل أحد. والقتل أخلاقياً خاطىء. والامتناع عن القتل مقبول أخلاقياً. وإذن، ليس لك سوى خيار واحد خاطئ أخلاقياً تستطيع الأخذ به هنا، وهو أن تقتل الشخص البريء. لذلك كان الشيء الأخلاقي الذي يجب فعله هو الرفض ومواجهة العواقب. إن الأخلاقي الذي يفكر بهذه الصورة يعرف **بصاحب مذهب الواجب** deontological (مشتقة من الكلمة اليونانية deon = واجب).

الفرق بين المنحيين واضح جداً في هذا المثل المعين. والفرق، بصورة عامة، هو أن صاحب الواجب يعتقد أن بعض الأفعال خاطئة أو شرٌ في ذاتها، مهما كانت العاقبة. وأن صاحب العواقب، من جهة أخرى، يدعي أنه لا توجد أفعال صائبة أو خاطئة في ذاتها، لكن تكون خاطئة أو صائبة فقط، تبعاً للعواقب التي تؤدي إليها. وبهذه الصورة يمكن حتى لأكل لحم البشر أن يكون مقبولاً أخلاقياً، إذا كانت عواقبه صالحة، كالحال عندما لا يستطيع الناجون من مصيبة

البقاء على قيد الحياة مدة تكفي للهرب أو لمجيء من ينقذهم إلا بأكل لحم البشر.

أمكن إدراك الفرق بين الرأيين على أحسن وجه بالنظر إلى الصور المختلفة التي يربط بها كل رأي صحة الأفعال وخطأها بجودة المواقف ورداءتها. يعرّف مذهب العواقب ما هو صائب بالذي هو صالح. وبعبارة أخرى، الشيء الصائب الذي يجب فعله هو تماماً الفعل الذي يؤدي إلى نتيجة أفضل. في نظر مذهب الواجب يوجد فرق بين ما هو صائب وما هو صالح، فقد يكون الصواب في أن تفعل شيئاً لا ينتج النتيجة الأفضل، كأن ترفض قتل الأسير البريء ولو أدى خيارك إلى قتل أناس أكثر مما لو قررت عكس ذلك. وبالصورة ذاتها ربما كان من الخطأ فعل شيء ينتج أفضل النتائج كأن تمضي قُدُماً وتعدم الأسير.

يمكن أيضاً فهم الفرق بين المذهبين على أساس الوسائل والغايات. في رأي مذهب العواقب، يجب الحصول على الصالح (الخير) بجميع الوسائل اللازمة. وفي رأي مذهب الواجبات، الغايات لا تبرر الوسائل. لأن المهم هو ما تفعله لا عواقب الفعل.

ولكلا الرأيين نقّاده. يُنتقد مذهب العواقب غالباً لعدم احترامه استقلال الأشخاص الذاتي، وهو رأي من يقول إن على الناس أن يكونوا أحراراً في السعي إلى مصالحهم الذاتية ما داموا لا يؤذون الآخرين. وفي رأي مذهب العواقب، يمكن إنكار هذا الحق على

الشخص إذا كان يعني أنه سوف يؤدي إلى عواقب صالحة أكثر. مثال ذلك، قد تتم الموافقة على قتل الأسير البريء أو، عكس ذلك، على إيذاء أشخاص أبرياء من أجل إنتاج أفضل نتيجة. بهذه الصورة يناقض مذهب العواقب فيلسوف مذهب الواجبات العظيم، عمانوئيل كانت، الذي كان يرى أنه يجب دائماً معاملة الناس كغايات في ذاتهم، لا كمجرَّد وسائل إلى غاية إطلاقاً.

لكن هذا الانتقاد يمكن أن يرتد على فيلسوف الواجبات. أليس في وسعنا الاحتجاج، في المثال الأخير عن الأسير البريء، أن رفض قتل شخص والسماح بهذه الصورة بموت ١٢ شخصاً، يعني استخدام حيوات أولئك الأشخاص العشرين الآخرين وسيلة لكي تبقى نفس الإنســان نقية أخلاقياً؟ كيف يمكننا تقدير حيواتهم كغايات في ذاتها إذا كنا على استعداد للسماح بقتلهم جميعاً لكي نتجنب شخصياً فعل الخطأ؟

ويأخذ فلاسفة العواقب على فلاسفة الواجبات إخفاقهم في التفكير بمصالح الأشخاص من دون تحيز. يرى البعض أن المطلب المركزي للأخلاق معاملتي جميعَ الناس معاملة واحدة، وعدم إعطاء وزن خاص لنفسي أو لآخرين قريبين مني. إذا قررنا قتل نفس لإنقاذ ٢١ نفساً نحترم هذا الرأي لأننا نفكر في مصالح الجميع ونعمل في صالح أكبر عدد ممكن منهم. أما فيلسوف الواجبات فلا يفكر، كما

يُزعم، بمصالح جميع الأشخاص من دون تحيز، بل يسعى فقط إلى تجنب ارتكاب الخطأ الشخصي.

وتُنتقد آراء فلسفة الواجبات لكونها ضيقة جداً، مثال ذلك، أن أحد مبادئ فلسفة الواجبات هو مبدأ التأثير المضاعف. وبناء على هذا الرأي لا يكون الفعل خاطئاً إلا إذا توافرت النية السيئة والعمل السيئ معاً. وعلى هذا، لا يكون التسبب، مثلاً، بالوفاة بإطلاق الرصاص خاطئاً ما لم يكن القصد من إطلاق الرصاص القتل. قد يبدو هذا معقولاً، لكن مبدأ التأثير المضاعف يبيح للفرد فعل شيء يعرف أنه سوف يؤذي ما دام لا ينوي ذاك الأذى. لذلك، على سبيل المثال، إذا علمت أن التحدث بالهاتف إلى أحد الأشخاص سوف يؤدي إلى انفجار قنبلة لكن ليس قصدي تفجير قنبلة بل فقط إجراء مخابرة هاتفية، فيبدو أنني لا أرتكب خطأ بإجراء المخابرة. هذا مثال على كيف يمكن أن تكون فلسفة الواجبات ضيقة جداً، وذلك إذ تسمح لنا بفعل أشياء كثيرة، حتى أشياء ذات عواقب وخيمة، ما دمنا نتجنب شخصياً فعل الخطأ.

وفي الرد على هذا الانتقاد يمكن اتهام مذهب العواقب بأن له مدى أوسع مما ينبغي. إن لكل ما نفعله تقريباً عواقب، مثلاً، إذا اشتريت سترة (جاكيت) مصنوعة في حانوت فقير في العالم الثالث، فإن لفعلي عواقب وخيمة على عمال من العالم الثالث لأنه يدعم شكلاً سيئاً من الإنتاج لا شكلاً حسنًا، وهذا الفعل، بناء على رأي

فيلسوف العواقب، خاطئ أخلاقياً، لأن له نتيجة سيئة. لكن إذا تابعنا هذا المنطق فيبدو أننا سنكون مسؤولين، دائماً، عن عدد لا يحصى من الأفعال الخاطئة. فإذا تناولت كأساً من الشاي بدلاً من مساعدة الفقراء، فقد يموت أحدهم. فهل يعني أنني ارتكبت خطأ بتناول كأس من الشاي؟

هذا الفرق بين ضيق واتساع مدى الأخلاق العاقبية والواجبية هو قاسم مفتاحي. ربما أمكن فهمه على أفضل وجه من مواقف كلا الرأيين من التمييز بين الأفعال وحذوف الأفعال.

إن الأفعال أشياء نأتيها وحذوف الأفعال أشياء نمتنع عن إتيانها. والمثال الكلاسيكي الذي يبرر الفرق هو الفرق بين ترك المريض الموضوع على آلة لدعم الحياة يموت بحرمانه من الطعام والدواء (حذف الفعل) أو مساعدته على الموت بقطع التيار عن الآلة (فعل). يرى صاحب مذهب العواقب كلا من الفعل وحذف الفعل متساويين أخلاقياً، لأن عاقبتيهما واحدة، ولدينا الدرجة ذاتها من الاختيار لكليهما. وفي رأي صاحب مذهب الواجبات يوجد فرق واضح بينهما: أحدهما القتل والثاني إتاحة الفرصة لكي يموت المريض، ويمكن أن يكون أحدهما خاطئاً والثاني صائباً.

في الخلاصة، قواعد مذهب الواجبات ضعيفة ومانعة. تترك جوانب كثيرة في حياتنا من دون أن تمسّها، وتنزع إلى التركيز على ما يجب أن نتجنب فعله لا على ما يجب أن نفعله. أما قواعد مذهب

العواقب فهي قوية وجامعة. إنها تؤثر في جميع قراراتنا وتحدد لنا كيف ينبغي أن نتصرف في عدد كبير من المناسبات.

* أخلاقيات الفضيلة Virtue ethics

بقيت مقررات الأخلاق الدراسية، في الجامعات البريطانية والأمريكية، سنوات طويلة، تدرّس الفرق بين المذهب الواجباتي والمذهب العاقباتي كما لو كان هذا الفرق يوفر خيار هذا أم ذاك في إطار الأخلاق العليا. لكن ظهر في السنوات الأخيرة اهتمام متزايد بطريقة ثالثة. بيد أن أخلاقيات الفضيلة ليست حديثة العهد بل تعود في أصولها إلى فلسفة أرسطو الأخلاقية.

تضع أخلاقيات الفضيلة شخص الفاعل في مركز الأخلاق. فبدلاً من النظر خارج الفاعل إلى ما هي الأفعال الصائبة أو إلى ما هي عواقب الأفعال، ثم القول إن الشخص الصالح أخلاقياً يجب أن يأتي هذه الأفعال، بدلاً من ذلك تبدأ أخلاقيات الفضيلة بالنظر إلى الشخص الصالح أخلاقياً وتحدد ما هو صالح بالاعتماد على يمكن أن يفعله شخص من هذا القبيل. تأملْ، على سبيل المثال، مثال الأسير البريء الذي مر بنا أعلاه. إن منحيَى كل من أنصَار مذهب العواقب وأنصار مذهب الواجبات قدّما حلّين مختلفين للغز الشيء الصائب الذي كان يجب فعله. قدم كل منهما حلاً واضحاً نوعاً ما.. لكن هذا يمكن أن يفاجئنا بكونه فعلاً غريباً جداً، وعلى الرغم من هذا، إن ما تثبته هذه المناسبات الفرضية حقاً أكثر من أي شيء هو كم يمكن أن

تكون القرارات الأخلاقية مؤلمة. لذلك يجب أن نرتاب في أية نظرية تقدّم حلاً واضحاً، مفصّلاً على القدّ لمعضلة من هذا القبيل.

كيف يمكن لأخلاقيات الفضيلة أن تقدّم منحى معقولاً أكثر؟ أولاً، ليس من المحتمل أن تستطيع أخلاقيات الفضيلة توفير أي جواب بسيط. تؤكد أخلاقيات الفضيلة أن الصلاح مسألة طبع، وأن الطبع شيء يمكن تنميته. هو تقريباً امتلاك استعداداتٍ معينة وحكمة في اتخاذ خيارات جيدة وإصدار أحكام صالحة. إنه ليس قريباً من التسلح بنوع من الحساب الأخلاقي الذي يتيح لك قياس أي فعل بميزان أخلاقي ومعرفة ما فيه من صواب أو خطأ. هذا التأكيد على الطبع والمحاكمة أكثر من القواعد والمبادئ يعني أن أخلاقيات الفضيلة قلما تولّد أجوبة آلية على المعضلات الأخلاقية.

على الرغم من هذا، إذا كان لأخلاقيات الفضيلة أن توفر بديلاً معقولاً لمذهب العواقب أو لمذهب الواجبات، يجب أن يكون لديها ما تقوله في هذا الأمر: إذا كان علينا النظر في كيفية التصرف في موقف من هذا القبيل، يجب علينا النظر في كيفية تصرف الشخص الفاضل فيه. وللقيام بهذا يجب على المرء أن يبني صورة للشخص الفاضل. الشخص الفاضل يهتم بالآخرين كما يهتم بنفسه. وينفر من إحداث الأذى، ويحاول وينفع أكبر عدد ممكن من الناس. يحاول ألا يكافئ الشر أو يرتكب الخطأ هو نفسه. يحترم الأشخاص الآخرين.

سوف نحاول، لدى إنشاء هذه القائمة، أن تشمل فضائل مرتبطة بكل من مذهب العواقب ومذهب الواجبات. فالرغبة في تجنب الإيذاء ونفع أكبر عدد ممكن من الناس يشبهان كثيراً جداً مذهب العواقب. لكن احترام الآخرين وتجنب العمل السيىء يبدو أكثر شبهاً بمذهب الواجبات. وهذا يعكس أن كلاً من مذهب الواجبات ومذهب العواقب مبني على اعتبارات أخلاقية مبهمة. وخطأهما المزعوم هو التركيز بصورة ضيقة جداً على عدد قليل تماماً من الحالات بدلاً من إدراك أن الشخص الصالح يحسب حساباً لكل الحالات وعليه إصدار حكم في كل حالة على ما يجب إتيانه من صائب الأفعال.

يمكن أن تبدو أخلاقيات الفضيلة جذابة جداً لكنها تواجه فعلاً عدة اعتراضات. يصعب جداً، بصورة خاصة، معرفة كيف يمكنها فعلاً أن ترشدنا إلى ما يجب فعله. في هذا المثال، مثلاً، من الواضح معرفة ما يكون عليه الشخص الصالح، وما أنواع الاعتبارات التي يبني عليها قراره. لكن هل تستطيع النظرية إرشادنا حقاً إلى ما يجب فعله، أو تقول لنا إن الشخص الذي يختار سبيلاً أو آخر قد فعل الشيء الصائب؟

يُشتمّ أيضاً رائحة دائرة مغلقة حول الشخص الفاضل. إن الشيء الصائب الذي يجب فعله هو الشيء الذي يفعله الشخص الفاضل. لكن ما الشخص الفاضل إذا لم يكن ذلك الذي يفعل

الشيء الصائب؟ يبدو أننا إذا حاولنا واكتشفنا ما هو الشخص الصالح فسوف ننتهي إلى القول إنه الشخص الذي يتصرف تصرفاً حسناً: لكن حين نحاول معرفة ما التصرف الحسن، علينا أن نقول إنه التصرف مثل تصرف الشخص الفاضل. ويبدو أننا لن نصل أبداً إلى معرفة الأصل الذي يجعل الأشياء صائبة.

ربما أصبحت القضية أوضح حين ننظر في كيفية وضع إطارات الأخلاقيات العليا الثلاثة هذه في نظريات أخلاقية معيارية، وأعني: مذهب العواقب الأخلاقي، ومذهب الواجبات الأخلاقي، ومذهب أخلاقيات الفضيلة. تذكرْ أننا كنا حتى الآن نتحدث عن طبيعة الأخلاق. ولا بد من النظر أيضًا في ما هو صائب فعلاً أو خاطئ. حين نفعل هذا يمكن أن نكسو باللحم نظرياتنا الأخلاقية العليا وهذا سوف يساعدنا على تقويم مزاياها النسبية.

* مذهب المنفعة Utilitarianism

يقول أصحاب مذهب العواقب الأخلاقي إن على المرء أن يفعل ذلك الذي يؤدي إلى أفضل العواقب. لكن ما أفضل العواقب؟ يقول أنصار مذهب المنفعة إن الفعل الصائب أخلاقياً هو الذي تكون عاقبته إنتاج المزيد من "المنفعة" أو الفائدة. إن الأفعال التي تنفع أحداً أو تؤذيه هي وحدها التي يمكن أن تكون صائبة أو خاطئة.

السؤال التالي الواضح هو بأية صورة يجب أن تكون أفعالنا مفيدة حتى تكون صالحة؟ وبعبارة أخرى ما المنفعة؟ توجد أشكال

رئيسة ثلاثة لمذهب المنفعة وكل منها يجيب عن هذا السؤال إجابة مختلفة. يقول أصحاب مذهب المنفعة الكلاسيكي أو مذهب اللذة Hedonism إن المنفعة هي زيادة اللذة وإنقاص الألم لأكبر عدد ممكن من الناس. ويقول أصحاب مذهب المنفعة المفضّلة Preference util-itarians إن المنفعة هي إرضاء الحاجات التي يفضلها أكبر عدد ممكن من الناس. يقول أصحاب منفعة أحوال المعيشة الهانئة Welfare إن المنفعة هي تحسين أحوال معيشة أكبر عدد ممكن من الناس.

يرتبط مذهب المنفعة الكلاسيكي أشد الارتباط بـ جيريمي بنثام (١٧٤٨-١٨٣٢) وجون ستيورات مِلْ (١٨٠٦-١٨٧٣). لكن مع تأكيد هذا المذهب اللذةَ أو السعادةَ كخير أسمى، يرى كثيرون أنه ينظر نظرة ضيقة جداً إلى كل ما نريده من الحياة وما نعُده مهماً أخلاقياً. فيصعب رؤية كيف أن أفعال التضحية بالنفس، مثل احتمال العذاب لإنقاذ الرفاق أو التضحية بحياتنا من أجل الآخرين، يمكن وصفها بالسعي إلى اللذة. لكن من الواضح أيضاً أن هذه الأفعال تستحق منا الثناء. ونقاط الضعف في هذا الرأي تتضح أيضاً بالسؤال، هل تفضل أن تكون على ما أنت عليه، لكن غير سعيد على أن تهبط إلى مستوى شخص غبي وتكون سعيداً مدى الحياة؟ "إن مجرد كون الكثيرين سوف يختارون أن يكونوا غير سعداء يثبت إلى أي حد نحن غير ما يظنه مذهب اللذة الكلاسيكي أو أننا غير ما يجب أن نكون بحسب هذا المذهب.

حاول مِلْ الردّ على هذا الاعتراض بالتمييز بين ملذات الفكر العليا وملذات الجسم الدنيا. الأولى أثمن جداً من الأخيرة، لذلك يفضل المرء دائماً أن يكون قادراً على الأقل على الاستمتاع بلذة من هذا القبيل على أن يكون قادراً فقط على الاستمتاع بملذات اللحم. والبرهان على هذا أن كل من استمتع بالنوعين من اللذة سوف يفضل اللذة العليا على الدنيا. لكن إذا كان الذي يفضله مِلْ حقيقة هو اللذة والسعادة فكيف يمكن عندئذ أن يكون متأكداً جداً من أن الخنزير الذي يتغذى جيداً لا يستمتع بسعادة أكبر من شاعر بائس؟ إذا كانت السعادة حقاً هي الخير الأسمى، فليس واضحاً لماذا تكون الملذات المزعومة عليا هي المتفوقة، أو أن الشخص الذي خبر الاثنتين لابد أن يختارها.

يرمي مذهب المنفعة التفضيلي إلى تجنب عيوب مذهب المنفعة الكلاسيكي بالقول إنه يجب علينا محاولة إرضاء مفضّلاتنا. ولهذا الرأي ميزة السماح لنا بمجال أكبر للخيار. وعلى هذا، إذا فضل الناس العيش أغبياء سعداء، فليكن، لكن سيكون من الخطأ فرض هذا الخيار على أولئك الذين لا يفضلون معيشة من هذا القبيل، أو إجبار من يختارونها فعلاً على تغيير طراز معيشتهم.

لكن لهذا الرأي أيضاً مشكلاته. أولاً، بعض الأشياء صالحة سواء رغب فيها الناس أم لم يرغبوا. مثلاً، من المستحسن إبعاد العذاب عن الأقلية، وإن لم ترغب الأكثرية في هذا. ثانياً، بعض

الأشياء طالحة حتى عندما يرغب فيها الناس. يمكن أن تكون الحكومة النازية مثالاً من هذا القبيل. ويقول النقاد إن مذهب المنفعة التفضيلي يختزل الأخلاقية إلى مستوى اقتصاد السوق الحر، حيث يعرّف "الصالح" و "الطالح" وفق ما يريد الناس. ويقال من المؤكد أن ليس كل ما هو صالح يُرغب فيه وليس كل ما يُرغب فيه صالحاً.

يدّعي مذهب المنفعة الخيري أن ما ينفع الناس هو الذي يحقق مصالح الناس. ولا بد من ملاحظة الفرق بين هذه وما يرغب فيه الناس. فالناس لا يرغبون دائماً في ما هو في خير مصالحهم، لذلك يصدق المثل القديم، "احذر مما ترغب فيه، فيمكن أن تحصل عليه فقط". هناك أيضاً مشكلة كون رغبات الناس ومفضّلاتهم متنوعة جداً، لذلك يصعب جداً العمل وفق رغبات الناس. إنه لأسهل جداً معرفة ما يصلح للناس بصورة عامة. وهذا يعني أن مذهب منفعة الخير يتمتع أيضاً بميزة كونه مذهباً عملياً. لكن عيب هذه النظرية الكبير هو أنها تبدو أبوية جداً، فيجب علينا أن نعمل لصالح الناس أرادوا أم لم يريدوا. والمشكلة التي واجهتها هذه النسخ كلها من مذهب المنفعة ربما كانت عدم وجود نوع واحد من الصلاح. نريد أن نكون سعداء، نريد أن نختار ما نريد بأنفسنا، نريد من الآخرين أن يراعوا ما في مصلحتنا. إذا قررنا أن واحداً فقط من هذه الأشياء الصالحة، هو الخير الأسمى، فلا مناص من أن نهمل بعض الأشياء. لكن إذا لم نستطع تعريف المنفعة بوضوح فعندئذ لا يمكن أن ننتهي

إلى وصف واضح للفعل الأخلاقي الصائب. المشكلة الأخرى التي واجهتها جميع نسخ مذهب المنفعة هي ما إذا كان يجب، لدى الحكم على منفعة فعل ما، أن يؤخذ كل فعل بناء على مزاياه الخاصة، أم يجب الحكم على الأفعال بناء على تأثيرها العام في المنفعة. مثلاً، على الرغم من أن القتل سوف ينقص المنفعة بصورة عامة. هناك حالات يلزم فيها ألا يكون كذلك. في مثل هذه الحالات، أيبقى من الخطأ إنقاذ حياة الضحية البريء؟ يميل بعض أصحاب مذهب المنفعة إلى القول: نعم، من الخطأ إنقاذها. ولأنه يستحيل حساب عواقب الأفعال الفردية من الأفضل اتباع قواعد عامة بشأن ما يخدم المنفعة على خير وجه. إذا حاولنا الحكم على كل حالة بناء على مزاياها، فسوف نرتكب أخطاء أكثر مما لو اتبعنا القواعد. وعلى هذا تكون خدمة المنفعة على أفضل وجه باتباع قواعد بدلاً من اتخاذ قرارات على أساس حالة فحالة. ويعرف هذا الرأي بمذهب منفعة القاعدة مقابل مذهب منفعة الفعل.

والمشكلة مع مذهب منفعة القاعدة أنه يبدو دائماً وجود بعض المناسبات التي يكون الخروج فيها على القاعدة المتبعة بصورة عامة هو الفعل الصائب الذي يجب القيام به. تأملْ، على سبيل المثال، قتل شخص يوشك أن يقتل شخصاً آخر، والسرقة من أجل الحفاظ على الحياة، أو الكذب لإنقاذ حياة. لكي نتبع روح المذهب النفعي يجب حقاً، في مثل هذه الظروف، إهمال القاعدة وزيادة حجم المنفعة.

والقاعدة التي يستطيع صاحب مذهب المنفعة التخلص بها من هذا تقضي بأن يجعل قواعده أكثر نوعية. مثلاً، يمكن أن تكون القاعدة: "قل الحقيقة ما لم يؤد الكذب إلى إنقاذ حياة". لكن عندئذ، لكي تغطي القاعدة كل الحالات الممكنة، يجب أن تكون: "قل الحقيقة إلا إذا كانت المنفعة أكبر إذا لم تقل الحقيقة". لكن هذا يقودنا إلى العمل بالمذهب النفعي مرة ثانية لأنه سيعني في الحقيقة، "قل الحقيقة حين يكون لك فيها نفع أكثر واكذب حين يكون لك في الكذب نفع أكثر، وهذا يعني "افعل كل ما يزيد المنفعة".

المشكلة الأخرى لكل نسخ مذهب المنفعة المختلفة هي أنه يبدو أن لدى جميعها إمكان الاصطدام مع الحقوق. إن تضخيم حجم المنفعة - سواء للمفضّلات أم للخير، أم للذة - يمكن أن يحصل إذا ديست حقوق إحدى الأقليات. ويمكن خدمة المنفعة على أحسن وجه أيضاً إذا أمكن إعطاء جميع ذوي الكلى المريضة كلى مزروعة مأخوذة من أشخاص أصحاء من دون رضاهم. إذا كان كل ما يهمنا هو النتيجة النهائية فلماذا يجب علينا، مبدئياً، الاهتمام بالحقوق؟

يقبل كثير من أصحاب مذهب المنفعة هذا التحدي. دعا بنثام الحقوق الطبيعية "سخافة على عكازين" واحتج بأن الحقوق مجرد أفكار مفيدة (انظر الفصل ٥ عن الفلسفة السياسية). ومهما تكن الحالة فهم يحتجون بأنه لا توجد نظرية منفعة تصطدم في الممارسة، مع ما نعده حقوقاً أساسية، لأن المجتمع الذي تهمل فيه حقوق كهذه لا يمكن أن يكون مجتمعاً ذا منفعة عالية.

* الأخلاق عند كانْتْ

طورّ الفيلسوف الألماني العظيم عمانوئيل كانْتْ (١٧٢٤-١٨٠٤) أشهر نسخة لأخلاقيات الواجبات. لكن المرء عندما يتفحصها يجد فيها مثالاً واضحاً على ما سميته سابقاً استمراراً بين الأخلاقيات العليا والأخلاقيات المعيارية. تشغل أخلاقيات كانْتْ نوعاً من حيّز يضم الصفات البارزة في الاثنتين. وتحوي لحماً على عظامها أكثر مما تحويه مجرد نظرية أخلاقيات عليا، لكن يبدو غالباً أنه ينقصها الإرشاد الحازم الذي يمكن أن نتوقعه من الأخلاقيات المعيارية.

إن الفكرة المركزية في أخلاقيات كانْتْ هي فكرة الأمر المطلق القاطع. والأمر إيعاز من نوع "لا تأكل تلك القطعة الثانية من الكعكة" أو "لا تكذب". يمكن للأوامر أن تكون فرضية (أو شرطية) أو قطعية. يكون الأمر فرضيًّا حيث يتضمن الإيعاز جملة "إذا" الشرطية بصورة ظاهرة أو باطنة. مثلاً، الأمر "لا تأكل تلك القطعة الثانية من الكعكة" هو فرضي حين تتبعه جملة من قبيل "إذا أردت أن تحافظ على حِميتك" أو يفترض وجود جملة من هذا القبيل، في مثل هذه الحالة ليس الأمر بعدم الأكل مطلقاً - يجب اتباع الأمر فقط عندما تريد تحقيق هدف آخر أو غرض. إذا مضيت حقاً وأكلت الكعكة، فإنك ترتكب خطأً بالنسبة فقط لهدف التمسك بحميتك.

والأوامر القطعية، من جهة أخرى، لا تحوي أي "إذا" . فعندما يجري التلفظ بـ "لا تكذب" كأمر قطعي، يكون القصد أن الكذب شيء يجب ألا تفعله لأنه خطأ فقط، وليس لأن اتباع الأمر ليس إلا وسيلة لتحقيق غاية.

يجب أن يكون واضحاً أن الأوامر القطعية وحدها تعود إلى الأخلاق. إذا أكلت القطعة الثانية من الكعكة فلن تكون شخصاً سيئاً. ستكون فقط قد أخفقت في تحقيق هدف. لن يكون سلوكك لاأخلاقياً إلا إذا كان ضد أمر قطعي.

العلامة الفارقة للأمر القطعي هو إمكان كونه عمومياً (انظر الفقرة عن مذهب الإرشاد المذكور أعلاه). أعني أن الأمر لا يمكن أن يكون قطعياً إلا إذا أمكن أن يرغب المرء في أن يتبع كل أحد الإيعاز. مثلاً، "قل الحقيقة دائماً" و "اكذب لكي تحصل على ما تريد" كلاهما يبدو كأنهما يمكن أن يكونا أمراً قطعياً. لكن بينما يكون ممكناً أن تريد من كل أحد أن يقول الحقيقة، لا تستطيع أن تريد من كل الناس أن يكذبوا لكي يستطيعوا الحصول على ما يريدونه. وليس هذا لأنه يستحيل جسمياً أو نفسانياً إرادة شيء من هذا القبيل. بل لأنه إذا اتبع كل فرد الإيعاز، فإن هدفه سوف يتقوض، ففي المجتمع الذي يكذب كل فرد فيه لكي يحصل على ما يريد، تصبح الثقة مستحيلة. وهكذا سيكون من غير المعقول، بمعنى ما، أن يراد من كل أحد اتباع قاعدة كهذه.

لذلك كانت القواعد الأخلاقية عند كانْتْ أوامر قطعية قابلة للتعميم. لكن السؤال الحقيقي هو، من أين نأتي بهذه الأوامر القطعية؟ ويصعب شرح جواب كانْتْ. فهو ينطوي في أساسه على فكرة أن كل فرد منا هو عامل عقلاني وأن كل واحد منا قادر على أن يريد - أن يرغب أو يختار - بحرية وباستقلال ذاتي. وتشتق القواعد الأخلاقية حين نستعين بعقلانيتنا لإرشاد إرادتنا. وهي تعمل بصورة شبيهة بما يلي:

أولاً، ندرك أن ما نريده يمكن أن يتخذ شكل أمر قطعي أو فرضي. يمكن أن نريد أشياء من أجل الأغراض أو الغايات (بصورة فرضية) أو نريدها لذاتها (قطعية). وهذه الأخيرة هي وحدها أوامر أخلاقية. و تكون الإيعازات من هذا القبيل قابلة للتعميم، كما رأينا. وتتضمن فكرة كانْت أنه عندما نفكر في هذا الأمر، فسوف نرى أن هناك عدداً من القواعد التي يجب أن نتبعها لأن من المنطقي أو العقلاني اتباعها وأنها قطعية وقابلة للتعميم بطبيعتها.

قد يساعد مثال الكذب على توضيح هذا. من الواضح أن قاعدة "لا تكذب" قاطعة بطبيعتها. وهي قابلة للتعميم لأنه بإمكاننا، وربما يجب، أن نريد ألا يكذب أحد أبداً. وتنطوي فكرة كانت على أنه لدى التفكير سوف نرى أنه من المعقول اتباع هذه القاعدة. إن على العقل، المنزه عن أية مصلحة ذاتية، أن يعترف بأن

هذه القاعدة، بوصفها أمراً قطعياً قابلاً للتعميم، هي قاعدة من المعقول اتباعها. والشيء المهم بالنسبة لكانْتْ أن قرارنا اتباع هذه القاعدة مبني لا على الانفعال أو الطبع، بل على قرار الإرادة اتباع ما يمليه العقل فقط.

ومركزية الإرادة المستقلة ذاتياً موضحة بقاعدة عامة أخرى يعتقد كانْتْ أنها تلزم من مبادئه. وهذه الفكرة هي أن على الفرد أن يعامل الأشخاص دائماً كغايات وليس قط كوسائل إلى غاية. وهذه، من جهة، مجرد نتيجة منطقية للأمر القطعي: نستطيع بصورة ثابتة الرغبة في أن يعامل الناس دائماً ككائنات ذات قيمة في ذاتها، لكن لا أن نعاملهم كمجرد وسائل إلى غاية. لكن ربما كانت أيضاً دليلاً على الأهمية القصوى التي يمنحها كانت لفكرة أننا أفراد أخلاقيون نملك حرية الاختيار.

المشكلة الرئيسة مع أخلاقيات كانْتْ هي أن الفرد يبدو قادراً على فهمها وقبولها، ويظل مع ذلك غير عارف ما يجب عليه أن يفعل. وقد طلع كانْتْ نفسه بعدة وصفات (إرشادات)، كان من بينها الأمر القطعي بألا يكذب المرء أبداً. لكن يبدو أن في وسع المرء أن يريد اتباع أي عدد من القواعد الأخلاقية بثبات. إن الفكرة بأن العقل قادر نوعاً ما على تقرير القواعد التي يجب أن نتبعها، وتلك التي يجب ألا نتبعها، هي فكرة متفائلة تقريباً.

وقد قال هيوم قولته المشهورة، "إن العقل عبد للعواطف"، وكان يقصد بها أن العقل وحده لن يستطيع أبداً تزويدنا بحافز للفعل، إن باستطاعته فقط إرشادنا إلى إنجاز ما نرغب فيه. وهذا يناقض مباشرة رأي كانْتْ بأن العقل يستطيع تزويدنا بحوافز للفعل. إذا أصاب هيوم، فقد أخفقت أخلاقيات كانْتْ.

صحيح عن هذا الكتاب أن القضايا المعروضة فيه ذات أعماق لا نستطيع أن نتناول إلا سطحها. لكن هذا يصدق بصورة خاصة على كانْتْ. إن حججه عن هذا الموضوع صعبة وتتطلب دراسة مفصلة عن كثب لفهمها حقاً وتقويمها. وهذا يعني أن من الممكن أن تبدو أضعف في صورتها الموجزة من بدائلها التي ليست، لدى فحصها عن كثب، أقوى منها إطلاقاً.

* الأخلاق عند أرسطو

كان أرسطو (٣٨٤-٣٢٢ ق.م) أباً لأخلاقيات الفضيلة. وعندما وصل الأمر إلى وضع لحم على هذه العظام الأخلاقية وتزويدنا بمرشد حقيقي إلى الحياة كانت فكرة أرسطو المفتاحية هي فكرة **الوسط الذهبي**.

والوسط، في الرياضيات، هو معدل سلسلة مؤلفة من عددين أو أكثر، لذلك، على سبيل المثال، يكون ٤ وَسَطًا لـ ٢ و ٦. يستعير أرسطو هذه الفكرة ويطبقها على الفضائل، على الرغم من ضرورة تأكيد أن وَسَط أرسطو ليس شيئاً يمكن حسابه بدقة رياضية.

الوَسَط في علم الأخلاق، هو النقطة المثالية التي تقع بين نقطتين متطرفتين. مثال ذلك أن كثيراً من الناس يعدون الشجاعة فضيلة. ونعد الشجاعة فضيلة في العادة مع رذيلة - الجبن - التي هي ضدها. لكن في رأي أرسطو، تعد الشجاعة حقاً المثل الأعلى الذي يقع بين طرفين - الجبن في إحدى النهايتين والتهور مع الآخرين في النهاية الأخرى. إن التهور نوع من الإفراط في الشجاعة. بينما يكون الجبن نقصاً وتفريطاً في الشجاعة.

ينطبق النموذج نفسه على كل الفضائل الأخرى. الصراحة فضيلة وعدم الصراحة نقص، والشيء من قبيل عدم اللباقة هو مبالغة في الصراحة. والشهامة فضيلة وعدم مساعدة الآخرين نقص فيها، والعبودية مبالغة فيها. والتواضع فضيلة ومبالغته الحرص أو التكتم في الأشياء الخاصة أما نقيصته فهي التفاخر.

يزودنا الوَسَط بمبدأ يساعدنا في تعديل طباعنا من أجل تحقيق ما يدعوها أرسطو **اليوديمونيا** Eudimonia التي تعني السعادة أو الازدهار. والمشكلة في أن مذهب الوسَط لا يصف بصورة دقيقة ما المثل الأعلي بين المتطرفَين، ويكتفي بالقول إن علينا أن نجد الفضيلة بينهما. وهذا يتفق مع رأي أرسطو في أن علم الأخلاق ليس علماً دقيقاً وأنه لابد من التفكير لوضع الأمور في نصابها. إن مذهب الوسط يوجهنا الوجهة الصحيحة لكنه لا يزودنا بقائمة بسيطة من الأشياء التي يجب علينا فعلها لكي نحيا حياة سعيدة (للمزيد عن

أخلاقيات أرسطو، انظر المجلد المرافق لهذا الكتاب، الفلسفة: نصوص مفتاحية).

* حقوق الحيوان

استعرضنا حتى الآن قضايا في الأخلاقيات العليا وفي الأخلاقيات المعيارية، وفي الختام نستطيع الالتفات إلى حيث يوجد "الفعل" الواقعي - الأخلاقيات التطبيقية. إن أكثر ما يريد الناس معرفته في الأخلاقيات هو ماذا ينبغي أن نفعل حقاً؟ تُعنى الأخلاقيات التطبيقية بدراسة المعضلات الأخلاقية الحقيقية وتطبيق المبادئ الأخلاقية عليها. وسوف ندرس هنا ثلاث قضايا وننظر فقط في ثلاث صور يمكن أن نتناقش فيها حولها.

قضية حقوق الحيوان مجال يشتد فيه الخلاف في علم الأخلاق. فبينما يأكل ملايين الأشخاص بصورة اعتيادية حيوانات المداجن، يأبى كثيرون أكلها ويعدّونه بربرياً وقاسياً. ومن قبل، في القرن التاسع عشر، عرض جيريمي بنثام قضية معاملة الحيوانات بصورة أرحم حين قال: "ليست المسألة، هل تستطيع التفكير؟ ولا هل تستطيع الكلام؟ لكن هل تستطيع الشعور بالألم؟" وقد صارت حقيقة كون الحيوانات تتألم أساساً لكثير من الحجج المدافعة عن حقوق الحيوان منذ ذلك الحين.

لكن، قبل أن نمضي، يجب التنبيه إلى أن عبارة حقوق الحيوان

قد لا تكون مُفيدة. فالناس الذين يعترضون على أكل اللحم، مثلاً، قد يفعلون هذا، لا لأنهم يشعرون بأن للحيوانات حقوقًا، لكن لأنهم يظنون فقط أن من الخطأ التسبب في جعلها تتألم. إن فكرة "حق" نوعية جداً ويجب على المرء تحاشي استخدام الكلمة ما لم يكن يتحدث عن الحقوق بشكل دقيق. إذا رجعنا إلى القضية التي نحن بصددها، ترد الحجة النموذجية إلى جانب معاملة الحيوانات معاملة أفضل كما يلي نوعاً ما:

الحيوانات تشعر بالألم.

لا يجوز أن يعاني أي مخلوق بريء من ألم يصيبه من دون ضرورة.

وإذن، يجب ألا تعاني الحيوانات من ألم يصيبها من دون ضرورة.

إن هذه الحجة صالحة لأنه إذا كانت المقدمتان الأوليان صادقتين فإن النتيجة تلزم بالضرورة. ولدى تقويم الحجة نحتاج، إذن، دراسة المقدمتين لمعرفة إن كانتا صادقتين، فإذا كانتا كذلك ندرس ما يلزم من النتيجة.

بالنسبة للمقدمة الأولى يمكن أن يسأل المرء، "كيف نعلم أن الحيوانات تشعر بالألم؟" والمشكلة مع هذا السؤال هي أنه يبدو أننا لن نستطيع أبداً بصوره أكيدة معرفة أن أي كائن حي يشعر بالألم، بما

في ذلك الكائنات البشرية . لكن بمراقبة سلوك الحيوانات وملاحظة نقاط الشبه الأساسية بين الجهاز العصبي لدى الحيوانات والجهاز العصبي لدى البشر ، يمكننا أن نكون على يقين بأنها تشعر حقاً بالألم أكبر جداً من اليقين بأنها لا تشعر به . و يبدو غير مناسب المطالبة بيقين أكبر من هذا ، لأننا لا نطالب بهذا اليقين مع الكائنات البشرية . وبهذه الصورة تبدو المقدمة الأولى آمنة حقاً .

والمقدمة الثانية مكتوبة بعناية عن قصد ، تحتوي على الكلمة " بريء " لأنه لن يكون من الخطأ التسبب مثلاً بالألم لمن يهاجمنا إذا كانت تلك وسيلتنا الوحيدة للدفاع عن أنفسنا . وتضم العبارة " من دون ضرورة " لأن الألم ، في بعض الأحيان ، مطلوب في سبيل خير أسمى ، فطبيب الأسنان لا يرتكب خطأ أخلاقياً حين يؤذينا بزرقنا بإبرة للتخدير .

إن لهذه المقدّمة جاذبية حدسيّة . من المؤكد ، إذا أمكننا أن نختار بين عالَم مع كمية معينة من الألم وعالَم مع ضعفي هذه الكمية من الألم ، مع عدم وجود منفعة إضافية للعالم مع الألم الأكثر ، سوف نختار العالم الأول . إن الألم غير الضروري سيئ بلا جدال ، والسؤال عن السبب هو سؤال غير مناسب ، إذا قبلنا بهذا فعندئذ إذا اسقطنا من الحساب ألم الحيوان يكون هذا منا تعسفاً وظلماً . يدعو الفيلسوف ريشار رايدر هذا الاحتقار للحيوانات لا لسبب سوى كونها غير بشر ، يدعوه " **نوعوية** - ."Speciesism وكما يكون من

الخطأ إسقاط مصالح الناس من الحساب لسبب واحد هو عرقهم، أو جنسهم، أو لون جلدهم، كذلك من الخطأ إسقاط مصالح الحيوانات من الحساب لا لسبب سوى نوعها.

يمكن الاحتجاج ضد المقدمة الثانية أن الألم في ذاته ليس صالحاً ولا طالحاً وبهذه الصورة ليس التسبب به خطأً ولا صواباً. قد يبدو هذا غير معقول، لكن في وسع المرء التمييز بين الألم والتألم. إن الحيوانات ذات الشعور الراقي النامي، هي وحدها التي تستطيع أن تتألم حقاً، كما يُدَّعى. ومن دون هذا، يكون الشعور بالألم عابراً فقط، ردَّ فعل اتعكاسي من الجسم. فلا معنى لوصف ألم سمكة الشبوط بالسيئ. لأن هذه السمكة تشعر بالألم فقط ثم تنساه. لكن نحن البشر نخشى الألم ونتذكره، وهذا الذي يجعله غير محتمل إذا تجاوز الحد.

يمكن إثارة نقطتين ضد هذا الاعتراض. الأولى، أن بعض الحيوانات تتألم حتمًا وتشعر بالألم. ومن الأفضل، بسبب صعوبة التمييز بين هاتين الحالتين المزعوم اختلافهما، أن نأخذ جانب الحذر ولا نسبب الألم لأي حيوان. الثانية، وحتى إذا افترضنا أن التمييز بين الحالتين شيء حسن يظل من الصعب رؤية كيف أن هذا التمييز يجعل التسبب "بمجرد" الألم موضعاً لعدم المبالاة.

الاعتراض الآخر على المقدمة هو أن فكرة الألم غير الضروري يجعلها غامضة جداً. على فرض أن جميع الآلام ليست متساوية

(قارن بين وخز الشوكة وغثيان المعدة الشديد)، أليس القليل من ألم الحيوان ثمناً بخساً ندفعه مقابل المتعة والأغذية التي يجنيها الإنسان. ؟

لكن، في المجتمعات الحديثة، تصعب رؤية كيف أن التسبب بالألم في الصيد والزراعة هو أمر ضروري. فنحن لا نحتاج اللحم لكي نعيش. وفي الواقع توحي بعض الدراسات أن النباتيين يعيشون حياة أطول من معاصريهم الذين يتغذّون باللحوم. لهذا يصعب تفسير ضرورة هذا الألم بأي تعريف له.

ماذا لو قبلنا بأن هذه الحجة صالحة وسليمة؟ فليكنْ، يكفي أن نثبت أننا سنمنح الحيوانات شيئاً مثل الحقوق لأن الحجة هي مع الحاجة الأخلاقية إلى أن يُحسب حساب لمصالح الحيوانات. لكن إلى أي مدى يمكن أن تصل هذه الحقوق؟ في حالة التجريب على الحيوان (اختبار الحيوان) لأغراض التجميل، الحالة التي تسبب ألماً كبيراً وهي بصورة واضحة غير ضرورية (لدينا عدد كاف من مواد التجميل الآمنة من أجل تجميل أكثر الوجوه حاجة إلى التجميل)، يعد هذا التدبير غير مقبول أخلاقياً. وفي حالة التجريب على الحيوان لأغراض طبية، علينا الموازنة بين المنافع المكتسبة بإنقاذ المرضى من الناس من العذاب والعذاب الذي يصيب الحيوانات التي نجري التجارب عليها. وهذا صعب جداً لأن علينا مقارنة الألم والعذاب عند أنواع كثيرة مختلفة.

يمكن، بصورة مفاجئة، أن يكون في الحجة المذكورة أعلاه دعم في الحقيقة لتربية الحيوانات تربية رحيمة (إنسانية). فعلى الرغم من

أن حيوانات المداجن تعاني حتماً من ألم غير ضروري، فإن الحيوانات التي تربى بصورة رحيمة ربما عاشت حياة متحررة من الألم أطول من حياة البراري. وإذا ما جاء الموت بسهولة فيبدو، مع هذه الحجة، أنه لا اعتراض على أكل اللحوم، بيد أن الصيد أمر مختلف، على الرغم من أن أصحابِ الحملات المؤيدة للصيد يدّعون أن الصيد ضروري لضبط أعداد الثعالب.

* الإجهاض Abortion

ربما كانت أفضل صورة لمقاربة هذه القضية هي بدراسة حجتين ضد الإجهاض، عرضهما (ثم انتقدهما) بيتر سنجر في كتابه **علم الأخلاق العملي** Practical Ethics (١٩٧٩). كل ما في وسعنا فعله هنا هو فقط تلخيص نقاط الجدل المفتاحية في الحجة. ولهذه الحجة نسختان، إحداهما تتناول الكائنات البشرية البريئة، والأخرى تتناول الكائنات البشرية الممكنة.

من الخطأ قتل كائن بشري بريء / ممكن.

الجنين البشري كائن بشري بريء/ ممكن.

إذن من الخطأ قتل الجنين البشري.

هذه الحجة وحدها تطرح أسئلة تكفي لجدل يمتد كل العمر. ولعل نقطتها الأكثر إثارة للخلاف هي المقدمة الثانية. هل صحيح أن الجنين كائن بشري؟

إن السؤال عن الزمن الذي يصبح فيه الجنين كائناً بشرياً هو سؤال صعب. والشيء الواضح هو أن نمو الجنين يتم بالتدريج ولا توجد "لحظة سحرية" يصبح فيها كائناً بشرياً سوياً. لكن ربما وجب ألا نهتم بهذا بالدرجة التي نهتم بها في أغلب الأحيان. وعلى الرغم من كل هذا، لا توجد "لحظة سحرية" على طيف الألوان يصبح الأصفر فيها أخضر، لكن الأصفر والأخضر يبقيان مختلفين. وبالصورة ذاتها، إن عدم وجود حدٍّ فاصل بين الجنين والكائن البشري كامل النمو لا يعني أنه لا يمكن تمييز أحدهما من الآخر إطلاقاً.

وحتى إن كان الأمر على هذه الصورة، تبقى مشكلات كثيرة قائمة، فيحتج بعضهم بأن الجنين ليس حياة مستقلة في ذاته، إنه جزء من الأم فقط. إن قبول هذه الفكرة يتوقف كثيراً على المرحلة من الحمل التي يتحدث عنها المرء. حين يكون الجنين قادراً على الحياة خارج الرحم، لا يعود يبدو مقبولاً القول إن الجنين هو جزء من الأم وحسب.

القضية الأخرى تخص السؤال عما إذا كان العامل المهم هو العضوية في النوع أو **الشخصانية** Personhood. يمكن أن يعدّ الجنين **عضواً من البشر** Homo Sapiens منذ مرحلة مبكرة. لكن هل هذا ما يجعل حياته ذات قيمة؟ يعتقد الكثيرون أن الذي نثمنه حقاً في الحياة البشرية هو كوننا أشخاصاً: كائنات مفكرة، مستقلة، شاعرة

(من الشعور) مع إحساس بالذات. وهذا هو الذي يجعل قتل الإنسان خطأ، لا كونه ينتمي إلى نوع معين. فلو أننا التقينا خنزيراً يتمتع بهذه المقدرات الإنسانية، فسيكون قتله خطأ مثل قتل الإنسان. بناء على هذه الحجة، تكون النقطة الحاسمة ليس ما إذا كان الجنين إنساناً بل ما إذا كان شخصاً، ولا يمكن القول عنه إنه شخص بهذا المعنى حتى يبلغ مرحلة معينة من النمو.

لهذا كانت القضية المركزية هنا الوضع الواقعي للجنين. يمكن تحدي الحجة المعروضة أعلاه ضد الإجهاض إذا ناقشنا الوضع الممنوح للجنين في المقدمة الثانية.

يمكن انتقاد المقدمة الأولى أيضاً. هل من الخطأ دائماً قتل الإنسان؟ ورد في نسخة من الحجة أنه من الخطأ قتل كائن بشري ممكن، لكننا، على العموم، لا نمنح الشيء الممكن الحقوق ذاتها التي نمنحها للشيء الواقع. كل فرد في الولايات المتحدة الأمريكية هو رئيس ممكن، لكن الرئيس الواقعي هو الذي يتمتع بحقوق وظيفته وامتيازاتها. لهذا إذا كان الجنين إنساناً ممكناً أو شخصاً، لا إنساناً أو شخصاً واقعياً فقد لا نتفق على أن قتله خطأ بالضرورة. لا يمكن الادعاء بأن قيمة حياة ممكنة هي قيمة الحياة الواقعية ذاتها.

يمكن أن نسأل بصورة أعم عما إذا كانت قيمة حياة أحد الأشخاص متوقفة على مدى نمو قدراته على التفكير والتألم واللذة وما إلى ذلك. وحتى إذا سلمنا بأن الجنين كائن بشري؛ أحقاً إن خطأ

قتله قبل أن يستطيع الشعور أو التفكير يساوي خطأ قتل مخلوق يشعر ويفكر؟ وبعبارات بيتر سنجر الخلافية، لماذا يعتقد بعض الناس أن من الفظاعة الشديدة قتل ما هو أكثر قليلاً من مجموعة من الخلايا النامية بينما لا يعتقدون إلا بالحاجة إلى الأسف على قتل كلب راشد غير مرغوب فيه، وهو الذي يملك مشاعر وربما ملك أفكاراً أيضاً؟

* القتل الرحيم (اليوثانازيا) Euthanasia

القتل الرحيم موضوع خلافي آخر في علم الأخلاق. والقتل الرحيم توفير وفاة سهلة وخالية من الألم. ويمكن أن يكون **إرادياً** voluntary، **ولاإرادياً** involuntary، ومن **دون إرادة** non-volontary. القتل الرحيم اللاإرادي هو قتل ضد رغبات الشخص القتيل. إنه جريمة قتل مباشرة وليس شكلاً من القتل الرحيم الذي تجري مناقشته كثيراً في علم الأخلاق التطبيقي. والقتل الرحيم من دون إرادة هو قتل حين يكون الشخص القتيل غير قادر على إعطاء موافقته، مثلاً، إذا كان أحد يعاني من غيبوبة (كوما) لا شفاء منها، فقد نظن أن من الصواب إنهاء حياته. لكننا لا نستطيع أن نستأذنه في هذا الفعل.

ربما كانت القضايا الأكثر إلحاحاً تلك التي تدور حول القتل الرحيم الإرادي. وهذا يتم عندما يريد الأشخاص، الذين غالباً ما يعانون من مرض مؤلم عضال ومودي بالحياة، من الأطباء مساعدتهم

في إنهاء حياتهم قبل أن تصبح غير محتملة. ويُدعى هذا في أغلب الأحيان **الانتحار بالمساعدة** Assisted Suicide ، لأن هذه حالات يميل فيها الشخص ذو العلاقة إلى الانتحار إذا توافرت له الوسيلة لفعل ذلك من دون ألم. لكن في العادة يطلب من الأطباء العون على تأمين موت سهل من دون ألم، لذلك لا يكون الانتحار خياراً.

في هذا المجال لدينا طريقة للمناقشة وهي الشروع من الادعاء بأن لنا الحق في اتخاذ قرارات كبيرة لأنفسنا، والسعي إلى وضع عبء البرهان على كاهل أولئك الذين يقولون إن هذا لا ينطبق على القتل الرحيم، (اليوثانازيا). وحين صياغة الحجة بصورة شكلية تصبح شيئاً شبيهاً بهذا:

للبشر الحق في اتخاذ قرارات كبيرة لأنفسهم

إن قرار المرء إنهاء حياته هو قرار حياة كبير

إذن، للبشر الحق في اتخاذ قرار إنهاء حيواتهم الخاصة.

قد يظن المرء أن هذه الحجة غير مناسبة لأن القتل الرحيم يتطلب العون من شخص آخر. لكن بينما هي لا تقر لك الحق في أن يعينك أحدهم على إنهاء حياتك، فيبدو كافياً أن تقر بحقك في طلب العون والحصول عليه إذا اختار أحدهم أن يعينك. وعلى العموم إذا كان للمرء الحق في فعل شيء ما، فإن له الحق أيضاً بأن يتلقى العون الطوعي لفعله إذا لم يستطع أن ينجزه بنفسه.

كيف يمكن لأحدهم أن يهاجم هذه الحجة؟ أفضل طريق إلى هذا هو بالشك في المقدمة الأولى. فربما لا حق لنا في اتخاذ قرارات بشأن جميع خيارات الحياة المهمة، والحياة والموت هما استثناء من قاعدة من هذا القبيل. فقد يُدفع أن الحياة مقدسة وأن من الخطأ دائماً القضاء عليها، وبناء على هذا يكون خطأ قضاء المرء على حياته مثل خطأ القضاء على حياة شخص آخر. وعلى هذا يكون هذا المجال أحد مجالات الحياة التي لا نملك فيها حق الاختيار لأنفسنا.

لكننا على العموم لا نعتقد أن الحياة مقدسة بهذه الصورة. فالجنود يمكن أن يطلقوا الرصاص على زملائهم في ميدان المعركة، على سبيل المثال، إذا رأوهم يعانون من الألم وأن لا أمل لهم في الحياة. ونحن نعدم الحيوانات التي تتعذب بدلاً من رؤيتها تستمر في العذاب. وكل من يستحسن الإجهاض أو أكل اللحم يعتقد أيضًا أن بعض أنواع معينة من الحياة ليس مقدسًا. السؤال المفتاحي هاهنا، إذن، هو: متى يجب الحفاظ على الحياة ومتى يكون مقبولاً أو مفضلاً إنهاؤها؟

*مناحي إلى علم الأخلاق التطبيقي

هذه المناقشات القصيرة هي تماماً أمثلة على كيف يكون المنحى الذي نتخذه إلى القضايا الأخلاقية. توجد ملامح عامة قليلة بشأنها تستحق الملاحظة. أولاً، يوصف علم الأخلاق التطبيقي بأنه في بعض الأحيان يطبق نظريات معيارية على قضايا واقعية. وهذه حتماً

صورة واحدة من تناول هذا الموضوع، وكان بإمكاننا فقط محاولة تطبيق مذهب المنفعة ومذهب كانْتْ الأخلاقي ومذهب أرسطو الأخلاقي على قضايا الخير الحيواني، والإجهاض، والقتل الرحيم. كان بإمكاننا، مثلاً، عند تطبيق مذهب المنفعة على الإجهاض، أن نسأل: هل يخدم الإجهاض على أحسن وجه السعادة العامة؟ أينبغي زيادة السعادة إلى حدِّها الأقصى أم ينبغي فقط زيادة سعادة الأشخاص الموجودين من قبلُ إلى الحد الأقصى؟ إذا كانت ولادة حياة جديدة تزيد من السعادة أفلا يمكن من ثَمّ إنتاج القدر ذاته من السعادة أو إنتاج قدر أكبر منها عن طريق الإجهاض وولادة طفل آخر في وقت آخر وأنسب؟ هذا حتماً منحى واحد وأود أن أحث القارئ على التفكير في كيفية تطبيق النظريات المعيارية التي عرضناها على قضايا نوعية. لكن آمل أن يكون ما وضحته المناقشات المختصرة للموضوعات الثلاثة، هو أن بالإمكان أن يجري في علم الأخلاق التطبيقي مناقشة أكثر خصبًا لا تدور فقط حول تطبيق نظرية معيارية. في كثير من الأحيان، يمكننا إحراز تقدم عظيم بالاكتفاء بعرض الاعتراضات أو الحجج الأساسية التي تدعم الآراء الأخلاقية، وبفحصها عن كثب. هذا مهم جداً، لأنه إذا كان علم الأخلاق التطبيقي لا يُعنى إلا بتطبيق النظريات المعيارية، يصبح إنجاز اتفاق بين الناس الذين يختلفون في النظريات المعيارية أصعب جداً.

النقطة العامة الثانية هي أن المناقشات في علم الأخلاق التطبيقي تخلط الشرعي بالأخلاقي. الميدانان مختلفان وإن كان يرجى أن يكونا متقاربين. يدور علم الأخلاق حول تقرير ما هو صائب وما هو خاطئ. وقد نقرر صواب أحد الأشياء مع أنه غير شرعي حالياً، أو خطأ أحد الأشياء مع أنه حالياً شرعي.

*الخاتمة

الفلسفة الأخلاقية ميدان مثير من ميادين الفلسفة. إنه المكان الذي يظهر فيه بأجلى مظاهره تطبيق الفلسفة على الحياة الحقيقية. لكن المرء يحتاج، من أجل تطبيق الفلسفة الأخلاقية بصورة ملائمة، إنفاق كثير من الوقت في دراسة قضايا الأخلاق العليا التي تبعد المرء كثيراً عن هموم الخيارات الأخلاقية اليومية. ويحتاج المرء أن يتذكر أن مواضع عناية الأخلاقيات العليا والأخلاقيات المعيارية والأخلاقيات التطبيقية ليست مختلفة بصورة مطلقة. إن الحدود القائمة بين هذه الأجزاء الثلاثة من الموضوع مائعة. لكن ليس من الضروري في الوقت ذاته الاستعانة دائماً بموارد الأجزاء الثلاثة كلها. فالمرء لا يحتاج إلى استحضار إطار عمل كامل من الأخلاقيات العالية والمعيارية قبل أن يتمكن من الانصراف إلى قضايا من الأخلاقيات التطبيقية. فيكفي في بعض الأحيان الحجج الجيدة والتفكير السديد.

* الخلاصة

يُعنى علم الأخلاق بقضية كيف يجب أن نعيش لا من أجل إنجاز هدف معين، لكن من أجل عيش حياة صالحة بصورة عامة.

تتناول الأخلاق العليا، على المستوى الأكثر تجريداً، الطبيعة العامة للأخلاق. يعتقد الواقعيون الأخلاقيون أن الأحكام الأخلاقية تعبر عن حقائق موجودة بمعزل عن البشر. الأدريون الأخلاقيون يضيفون أن هذه الحقائق يمكن معرفتها.

ويعتقد اللاواقعيون أن الأحكام الأخلاقية لا تملك هذا الوجود الموضوعي. ويلزم من هذا أنهم ليسوا أدريين، لأن هذه الحقائق الأخلاقية لا يمكن معرفتها ما دامت غير موجودة. ويعتقد موقف مذهب لاأدريّ بسيط، مثل المذهب الانفعالي، أن الأحكام الأخلاقية ليست أكثر من تعبير عن رأي أو ذوق. والمواقف اللاأدرية الأكثر تعقيداً، مثل مذهب الإرشاد الأخلاقي، ترى أن الأحكام الأخلاقية على الرغم من كونها لا صادقة ولا كاذبة، يمكن مع ذلك التفكير فيها والاختلاف حول الأمور الأخلاقية بناء على أسباب عقلية.

والنظريات الأخلاقية يمكن أن تكون **واجبية** deontological، **وعاقبية** Consequentialist أو **قائمة على الفضيلة** virtue-based. يرى أنصار الأخلاق الواجبية أن الأفعال تكون صائبة أو خاطئة تبعاً

لطبيعة الفعل ذاته وليس تبعًا لعواقبه. ويحتج أنصار مذهب العاقبة بأن الأشياء، على عكس ذلك، لا تكون خاطئة إلا إذا أحدثت أذى ولا تكون صائبة إلا إذا تركت أثرًا حميداً في الأشياء. ويحتج مؤيدو أخلاق الفضيلة أن الأخلاق تقوم على أساس الطبع عند الفرد الأخلاقي وليس على تحليل الصواب والخطأ في أفعال معينة.

حين ننتقل من الطبيعة العامة للأخلاق إلى القوانين الأخلاقية الواقعية، ننتقل إلى مسرح علم الأخلاق المعياري. مذهب المنفعة علم أخلاق عاقبي معياري. يذهب إلى أن الأفعال تكون صائبة إذا هي أدت إلى زيادة في المنفعة، وخاطئة إذا أدت إلى نقص فيها. ويمكن فهم المنفعة على أنها السعادة، أي قدرة الإنسان على اختيار إما ما يفضله، أو ما فيه خير له.

والأخلاق عند كانْتْ أخلاق واجبية. وترى أن علينا ألا نتبع سوى القواعد الأخلاقية التي نستطيع على الدوام أن نريد لها أن تكون قواعد عمومية. ويجب علينا، لكي يكون فعلنا أخلاقياً، أن نسعى بمحض إرادتنا إلى اتباع الأخلاق وليس بدافع من أي حافز آخر أو عادة فقط.

والأخلاق عند أرسطو أخلاق فضيلة. تقول بأن الشخص الصالح ينمّي فضائل تقع في نقطة "وسط" بين متطرفين. مثال ذلك، الكرم هو فضيلة وسط بين البخل والإسراف.

إذا ناقشنا قضايا معينة في علم الأخلاق ننتقل من الأخلاق المعيارية إلى الأخلاق التطبيقية. المثال على السؤال المعياري، كيف يجب أن نعامـل الحيوانات، وهل تمنحهم قدرتهم على الشعور بالألم حقوقاً؟

والمثال الآخر هو قضية الإجهاض، وهل من الصواب قتل الجنين. والسؤال الثالث هو قضية القتل الرحيم، وهل تباح مساعدة أحدهم على إنهاء حياته الخاصة.

* المعجم

Acts-omissions : **الأفعال-الامتناع عن الأفعال** : التمييز بين أشياء نفعلها وتجلب نتيجة معينة وأشياء نمتنع عن فعلها، وتجلب النتيجة ذاتها.

Akrasia: **ضعف الإرادة**، حين نفعل شيئاً نعلم أنه خطأ.

Applied Ethics : **علم الأخلاق التطبيقي** الذي يعنى بالصواب والخطأ في قضايا معينة.

Good- **الصالح** و Bad **الطالح** : يصفان حالتين للأمور أو للأشخاص مقابل الصواب والخطأ اللذين يصفان أخلاقية الأفعال.

Internalism - **المذهب الداخلي**. النظرية القائلة بأن المرء إذا اعتقد بأن شيئاً خطأ، فإن لديه دافعاً ضرورياً للامتناع عن فعله.

Is / ought gap – **فجوة موجود وواجب الوجود** : استحالة استنتاج أمــور قيمــة من أمــور حقيقية . وتعــرف أيضاً بالفــرق بين الحقيقة والقيمة .

Meta-ethics : **الأخلاقية العالية** . مجال في علم الأخلاق يُعنى بالطبيعة العامة للأخلاق .

Non-cognivitism : **مذهب اللاأدرية** _الرأي بأن الحقائق الأخلاقية لا يمكن أن تُعرف لأنه لا توجد حقائق أخلاقية مستقلة عن الأشخاص .

Normative ethics : **الأخلاق المعيارية** . ميدان الأخلاق الذي يعنى بالنظريات الخاصة بالصواب والخطأ .

Relativism : **مذهب نسبية المعرفة:** الفكرة بأنه لا توجد حقائق أخلاقية عمومية وأن الصواب والخطأ يتعلقان بالمجتمع والجماعة أو الفرد .

Universability : **قابلية التعميم.** القول بأن الأحكام الأخلاقية قابلة للتطبيق على كل الناس في كل الأزمان بصورة متساوية .

* مراجع أخرى للمطالعة

في المجلد المرافق لهذا الكتاب، **الفلسفة: نصوص مفتاحية** Philosophy: Key Texts، يهمني بشكل خاص كتابان يركزان على الأخلاق: كتاب أرسطو، **Nichomachean Ethics**، وهو النص الكلاسيكي لأخلاق الفضيلة؛ وكتاب سارتر ، **الوجودية والإنسانية** Existentialism and Humanism، وكلاهما سهل الفهم قريب المتناول وفي مطالعتهما متعة وفائدة.

وتشمل النصوص الكلاسيكية الأخرى الجديرة بالمطالعة:

كتاب كانْتْ، Groundwork of the Metaphysics of Morals، وهو عرض صعب **لأخلاق الفضيلة**، لكنه عرض مجزٍ؛

كتاب رَسْلْ، Utilitarianism، **مذهب المنفعة**، وهو عرض كلاسيكي للنظرية الواردة في العنوان.

وبعض النصوص من القرن العشرين القريبة المتناول تشمل:

Writings on an Ethical Life، **كتابات عن حياة أخلاقية** لفيلسوف مذهب المنفعة، بيتر سنجر (التركة الرابعة).

Moral Luck، **الحظ الأخلاقي** لبرنار ويليامز (مطبعة جامعة كمبردج).

ولمطالعةٍ مستفيضة وشاقّة طالع:

Reasons and Persons، **عقول وأشخاص** للمؤلف ديريك بارفيت (مطبعة جامعة أكسفورد).

A Companion to Ethics، **رفيقك إلى علم الأخلاق**، تحرير بيتر سنجر. مجموعة فائقة الجودة من المقالات القصيرة تتناول طيفًا واسعًا من القضايا الأخلاقية.

Being Good، **أن تكون صالحًا**، للمؤلف سيمون بلاكبرن (جامعة أكسفورد)، واحد من أفضل كتب المقدمات إلى علم الأخلاق.

٣ ـ فلسفة العقل

* ما فلسفة العقل؟

يحتوي الكون على أشياء عجيبة. توجد على المستوى الأصغر ذرات صغيرة إلى درجة لا يمكن تصورها ولها أسماء غريبة مثل **الكواركات** quarks **والنيوترينات** meutrinos وهذه تشكل حجارة البناء الأساسية لذرات مثل الهيدروجين والنيتروجين، ومن هذه الذرات يتشكل العالم المادي بأكمله بدءاً من المتعضيات الدقيقة مثل الآميبا ووصولاً إلى الثدييّات الضخمة مثل الفيلة. وتوجد الجبال، والمحيطات والغابات التي لا نهاية لتنوعها.

والأرض ذاتها ما هي إلا كوكب في مجموعة شمسية واحدة. وشمسنا حارّة حرارة لا يمكن تصورها. والكواكب مثل جوبتير كبيرة بصورة يتعذر تصورها. ونظامنا الشمسي ليس سوى ركن صغير من الكـون الذي هو مهد للزمان والمكان ممتد ومتسع اتساعاً لا يمكن اكتناه سره.

ونفهم عن الكون أكثر من أي عهد مضى. نفهمه بفضل نمو المعارف في العلوم الفيزيائية. وكل ما وصفته حتى الآن يجري شرحه

ضمن أسس العلم بالرجوع إلى سلوك المادة الفيزيائية. لكن هناك شيء لا يبدو داخلاً في هذه الصورة. فربما يكون من باب السخرية، أو ذا دلالة أن الشيء الوحيد الذي يبدو أن علم الفيزياء غير قادر على شرحه أو تفسيره هو الذي يجعل تفسيرات الفيزياء الخاصة ممكنة: وجود العقول. فعقولنا هي التي مكنتنا من فهم الكون بقدر ما نفهمه، ومع ذلك لم يمتد هذا الفهم إلى فاعل هذا الفهم: وعي الإنسان.

إن مشكلة كيف يتدخل وجود عقلنا في فهمنا العالم هي مشكلة مركزية لفلسفة العقل. وقد أدت، بصورة خاصة، إلى سؤال مفتاحي ما يزال بلا جواب: مشكلة علاقة الجسم بالعقل. وهذه هي مشكلة كيفية ارتباط العقلي بالجسمي، وعلى الأخص كيف ترتبط عقولنا وأفكارنا وأحاسيسنا ومشاعرنا بأجسامنا وبالمادة والذرات وما إلى ذلك. وعلى الرغم من وجود مشكلات أخرى في فلسفة العقل، مثل مشكلات العقول الأخرى، وإمكان الحالات العقلية اللاشعورية، والهوية الشخصية، تظل مشكلة علاقة الجسم بالعقل إلى حد كبير القضية المسيطرة في الميدان. ولهذا السبب سوف نستعرض أولاً مختلف الحلول لمشكلة علاقة العقل بالجسم: **المذهب الثنائي** dualism، **المذهب السلوكي** behaviorism، **المذهب الطبيعي** أو الفيزيقائي physicalism **والمذهب الوظيفي** functionalism.

لكن قبل شروعنا لابُدّ من كلمة تحذير. جميع الحلول لمشكلة

علاقة العقل بالجسم تقدم جواباً عن سؤال : ما العقل؟ وهو جواب يُفترض أن يجعل علاقة العقل بالجسم قابلة للتعليل . وهكذا نحصل على جملة ، "العقل هو س" . والمشكلة هي أن الجمل (الأقوال) من شكل "س هو ص" ليست كلها أقوال هوية ، ولا يبدو أن كل أقوال الهوية تعني بدقة الشيء ذاته .

مثال ذلـــك ، تأمل هـــذه الأقـــوال التي أتت كلها بشكل س هو ص :

١- غاري بارتي هو رئيس وزراء روريتانيا .

٢- النقود هي أصل كل شرّ .

٣- الاسم هو كلمة تطلق على شيء أو فكرة .

٤- العجين هو طحين وخميرة وماء .

٥- القط هو سنَّور .

٦- بيل ستيكرز هو بريء .

٧- الماء هو H_2O.

يمكننا هنا تمييز عدة استعمالات لكلمة "هو" . أحدها "هو" للهوية . في جمل كهذه يمكن أن نستبدل بـ "هو" عبارة "هو ذات الشيء" من دون أي فقد في المعنى . وهناك أيضاً "هو" للتعريف . ويضاف إلى هذا وجود (هو) للخبر أو التنبؤ وهنا تُدخل (هو) وصفاً

من نوع ما. وقد يستطيع المرء تمييز صور أخرى لوظيفة الضمير (هو - الذي يقابله في الإنجليزية تصريفات الفعل، يكون (to be) في هذه الجمل. وسوف أدع المجال للقارئ ليرى ما الاستعمال الذي يحدث بـ (هـــو) في كل جملـــة. وأتوقع أنك سوف تجد أن معرفة أفضل صورة لوصـــف كل استـخدام بـ "هو" تكون أقل وضوحاً مما تظن لأول وهلة.

في أثناء العرض سنرى أهمية الصور المختلفة التي يمكن أن تفهم بها جملة "العقل هو س". وفي هذه المرحلة من المهم فقط ملاحظة وجود غموض في قولنا (العقل هو: س). والمشكلة التي سوف نراها هي أن المنظرين المختلفين حين يدّعون أن العقل هو كذا وكذا، ويختلف معهم الآخرون، لا يستخدمون "هو" بالصورة ذاتها دائماً.

*المذهب الثنائي Dualism

المذهب الثنائي نظرية عن العقل ذات تاريخ طويل. يرد المذهب الثنائي بأشكال مختلفة، وسوف ندرس أبرزها، مذهب الجوهر الثنائي (سنكتفي بعد الآن بالقول المذهب الثنائي). إن مذهب الجوهر الثنائي هو القائل بأن العقل والمادة يتألفان من "شيء" من نوعين مختلفين. المادة هي ما تتناوله العلوم الطبيعية (الفيزيائية) وهي الشيء الذي تتكون منه جميع الأشياء في الكون التي مر ذكرها في أول هذا الفصل. لكن العقل نوع مختلف من الجوهر وهو ليس موضوعاً لعلم الفيزياء، لكنه، مع ذلك، موجود ضمن الكائنات الواعية مثلنا.

لكي نرى ما يدفع بعض الناس إلى الاعتقاد بأن المذهب الثنائي صادق من الضروري النظر في ميتافيزيقا الهوية. إن مبادئ الهوية الكلاسيكية هي أولاً، قانون ليبنتس، باسم الفيلسوف الذي كتبه، وثانياً، مبدأ هوية الأشياء التي لا تلاحظ بالحواس. ومنطوق المبدأين يلي:

١- مبدأ ليبنتس: إذا كان آ يماثل ب، فإن أية صفة لـ آ هي صفة لـ ب، وكل ما يصدق على آ يصدق على ب.

٢- مبدأ هوية مالا يدرك بالحواس: إذا كان آ و ب متماثلين من جميع الوجوه، فعندئذ يكونان شيئين متماثلين أي الشيء الواحد ذاته.

إذا فُهمت الهوية بهاتين الصورتين - و يتفق الفلاسفة بصورة عامة على أن الهوية يجب أن تفهم وفق هذه الخطوط - فعندئذ إذا كان شيء مماثلاً لشيء آخر، فيجب على كل منهما أن يشغل المكان ذاته والزمان ذاته وأن يكون لهما الخصائص ذاتها. يبدو أن هذا القول صادق. فإذا كان جون أعمى، وكان سميث قادراً على الرؤية فإن سميث لا يمكن أن يكون جون، كما أنه ليس بإمكان سميث أن يكون جون إذا كان سميث الآن في لانزاروت وكان جون في درسفيلد. لكن إذا كان كل ما يصدق على جون يصدق على سميث فيجب أن يكونا الشخص ذاته.

لابد للمرء أن يلاحظ هنا أن الخصائص التي تشترك فيها الأشياء المتماثلة تشمل الموقع الزماني - المكاني، أي يوجدان في الزمان والمكان. إذا كان شيئان في مكانين مختلفين لكن كان لهما كل الخصائص الأخرى ذاتها، فإنهما متماثلان **كيفيا** فقط qualitatively لا **كمياً** quantitatively أو **عددياً** numerically وعلى هذا ليست كرتا البليارد اللتان خرجتا من خط إنتاج واحد متماثلتين إلا كيفياً (من حيث الكيف). لكن جوليان باغيني ومؤلف هذا الكتاب متماثلان كمياً. إن الشكل الأخير من الهوية، الذي هو موضوع قانون ليبنتس، هو الذي يهمنا هنا.

إن أبسط حجة للمذهب الثنائي تقوم فقط على هذين المبدأين للهوية. وتبدأ الحجة بدراسة خواص العقل والمادة التي تشمل أجسامنا الطبيعية.

عندما نتأمل في خصائص المادة يمكن أن نحسب منها خصيصة وجود المادة في الزمان والمكان في لحظات محدّدة. يمكن دائماً أن تقول - لجهاز **قياس الكميات الصغرى** nanometre- أين توجد ومتى توجد قطعة صغيرة من المادة إذا كان لديك جهاز محكم إحكاماً كافياً. (قد لا يصدق هذا على مستوى أصغر جداً ـ مستوى فيزياء الكم - لكن لما كانت نظرية الكم علماً حديثاً جداً، وليس مفهوماً حتى الآن فهماً كافياً من جانب المتخصصين في الحقل، فيجب ألا نستعجل كثيراً في القفز إلى نتائج اعتماداً على مكتشفاته حتى الآن).

الخصيصة الأخرى للمادة هي أن بالإمكان، من حيث المبدأ، ملاحظتها من الجميع. ويستطيع المرء، عن طريق مجهر قوي قوة كافية، أن يرى حتى أصغر الجزئيات. والخصيصة الأخيرة هي أن المادة تخضع لقوانين الفيزياء، ويمكن دائماً قسمتها إلا على مستوى جزيئاتها الأكثر أولية.

ونلتفت الآن إلى العقل فتجد أن الوصف ذاته لا ينطبق عليه. فالفكرة لا يمكن تحديد موقعها في الزمان والمكان كما يمكن تحديد موقع الجزيء أو الشيء الصغير. ويبدو ألا معنى للقول، على سبيل المثال، إن فكرة خطرت لي على بعد ٣ بوصات خلف أنفي، ، كما أن العقول، من حيث المبدأ، ليست قابلة للملاحظة من قبل أي شخص. فأنت لا تستطيع "رؤية ما في عقلي" بأي معنى غير المعنى المجازي. ثم إن الأفكار والمشاعر والإحساسات ليست في ما يبدو موضوعات مناسبة لقوانين الفيزياء -فليست الجاذبية هي التي تهبط بأفكارنا إلى الأرض. ويبدو أن العقل أيضاً غير قابل للقسمة. فلا يمكن قسمة وعيي أو شعوري إلى أجزاء لا نهائية في الصغر - إنه يكوِّن كلاً.

ويبدو أن للعقل بالنسبة لنا ملمحاً خاصاً لا تملكه المادة. فيمكن أن أكون على خطأ حول ملامح العالم الخارجي. لكن لا يمكن أن أخطئ بشأن حالة عقلي الخاص. فإذا ظننت أنني أرى هزاراً أصفر، يمكن أن أخطئ بالنسبة لوجود الهزار، لكن لن أخطئ في كوني أملك خبرة بصرية تبدو هزاراً.

يمكننا أن نعرض هذه الفروق بين خصائص العقل والمادة ونرى كيف تتعارض بشدة إحداها مع الأخرى .

إذا كان هذا عرضًا دقيقًا للفروق يمكننا بسهولة تطبيق قانون ليبنتس لإنتاج الحجة التالية :

إذا كان العقل مماثلاً للمادة فيجب أن يكون للعقل خصائص المادة ذاتها .

خصائص العقل مختلفة عن خصائص المادة .

إذن ، العقل ليس مماثلاً للمادة .

إذن ، ما العقل؟ لما كانت المادة نوعًا من الجوهر ، فمن الطبيعي افتراض أن العقل يجب أن يكون نوعاً آخر من الجوهر . وبهذا نصل إلى نتيجة المذهب الثنائي : يوجد في العالم نوعان من الجوهر ، العقل والمادّة . المذهب الثنائي رأي سيطر على عقول البشر قرونًا ، وهو رأي مركزي لمعظم مفهومات الأشخاص الدينية . وبلغ القبول به مبلغًا جعل جلبرت رايت يطلق عليه ساخراً ، حين كتب بعد الحرب العالمية الثانية ، " المذهب الرسمي " .

إن مزيَّتَي المذهب الثنائي هما في أنه يتفق مع آرائنا الحدسية عن العقل ، وفي أن الحجة المؤيدة له يسيرة المتناول . وقد أثبت أنه رأي مرن جداً ، ولا يزال الكثيرون من الناس إن لم يكن معظمهم يقولون

به على الرغم من طلوع المذهب الفيزيقائي physicalism، والمذهب العلمي scientism . لكن ربما كان أيضًا هو الرأي الذي يتعرّض لأكبر قدر من الانتقاد في فلسفة العقل.

* حجج ضد المذهب الثنائي

إن مشكلة التفاعل هي صعوبة كبيرة مع المذهب الثنائي. فلدينا فكرة عن كيفية تأثير مادة في مادة. تستطيع أية كميتين صغيرتين من مادة التفاعل إحداهما مع الأخرى لأنهما بصورة أساسية من جوهر من نوع واحد. لكن كيف يستطيع العقل التفاعل مع المادة إذا كانا من حيث الأساس من شيئين من نوعين مختلفين؟ إذا لم يكن العقل في الفضاء كيف يمكن أن يتأثر أو يُؤثر في أشياء في الفضاء؟ كيف يستطيع شيء بلا كتلة أن يحرك شيئاً ذا كتلة؟

من الواضح أن العقل والجسم يتفاعلان حقاً، وهذا التفاعل هو في بعض الأحيان على الأقل سببي في طبيعته. يبدو أن قراراتي قادرة على التسبب في حركة ذراعي، والأشياء الطبيعية يمكن أن تجعلني أفكر، أو أن تعطيني إدراكات (إحساسات). لكن الصورة الوحيدة التي يمكن أن نفهم بها السببية تقوم على مبدأ الشبه يؤثر في الشبه. إذا لم يكن العقل شبيهاً بالمادة إطلاقاً فإنه يبدو أن إمكان التفاعل يزول.

إن الجواب عن هذا السؤال يمكن أن يكون بالقول إذا كانت

الحجة المؤيدة للمذهب الثنائي صالحة وكان التفاعل حقيقة، فيجب أن يصدق قولنا إن العقل والمادة يمكن أن يتفاعلا. إذا كنا لا نفهم كيف يتم هذا التفاعل فهذا وحده لا يعني أن المذهب الثنائي مخطئ. يجب علينا ألا نستعين بعدم فهمنا لانتقاد المذهب الثنائي. والأكثر من هذا، لماذا يجب علينا افتراض أن كل أشكال التفاعل يجب أن تنطبق على نموذج السببية الطبيعية؟ أليس هذا تحيزاً من جانبنا إلى أكثر نظرياتنا نجاحاً؟ إن كون العلوم الطبيعية قد عللت أشياء كثيرة لا يعني وحده أنها يجب أن تعلل كل شيء. ويمكنك حتى الاحتجاج بأننا لم نعلل إطلاقاً حتى السببية الطبيعية. كل ما فعلناه هو اكتشاف القوانين التي تتحكم بمبدأ السببية (مبدأ حدوث كل شيء بعلة). لكننا لا نعرف لماذا يجب على الأشياء أن تكون سبباً في حدوث أشياء أخرى إطلاقاً.

إن مشكلة التفاعل تشير إلى وجود متاهة أو لغز في المذهب الثنائي؛ وهي لا تنتقد الحجة المؤيدة للمذهب. أما الانتقادات الأخرى فهي موجهة إلى الحجة ذاتها. أحد الانتقادات الشائعة مبني على غلطة منطقية تدعى غلطة الرجل المتنكر. وإليك مثالاً على غلطة من هذا النوع: أعرفُ من هو جون، لكنني أرى في الحفلة رجلاً ولا أعرف من هو. وفقاً لقانون ليَبنتس، إذا كان جون مماثلاً للرجل المتنكر فعندئذ كل ما يصدق على جون يجب أن يصدق على الرجل

المتنكر. لكن الصحيح عن الرجل المتنكر أنني لا أعرف من هو، وصحيح عن جون أنني أعرف من هو، لذلك لا يمكن لجون أن يكون الرجل المتنكر (المقنّع).

إن هذا سخف بصورة واضحة، لا شيء في هذا الموقف من شأنه أن يستبعد أن يكون جون هو الرجل المتنكر. وعلى هذا، هل يكون قانون ليبنتس خاطئاً؟ إطلاقاً. لا. إن الغلطة تشير إلى أنني يمكن أن أعرف س من وصف واحد، لا من وصف آخر، إن الحقائق التي من هذا القبيل لا تتعلق بما هو صادق حقاً عن الشيء في ذاته. فما أعرفه عن جون وعن الرجل المتنكر ليس إذن خاصتين حقيقيتين لأي منهما. إنهما تقولان شيئاً عني لا عنهما.

إنما يعلِّمنا هذا أن ما نعتقده أو نعرفه عن أحد الأشياء لا يمكن أن يُعَدُّ خواص لذاك الشيء ولا أشياء يمكن أن تصدق على ذاك الشيء، وهذا على الأقل بالنسبة لأغراض أقوال الهوية. ليس من خواص الشيء الحقيقية أن أعرف، أو أدرك، أو أعتقد شيئًا عنه. وما دمنا لا نرتكب خطأً حسبان هذه الحقائق بين الخواص الحقيقية لأحد الأشياء، فإن قانون ليبنتس يظل صحيحاً.

يمكن إلقاء شكوك مشابهة على جميع الفروق الحقيقية الظاهرة الأخرى بين العقل والجسم. وكون العقول خاصة private هو مجرد نتيجة للنظر من زاويتين مختلفتين إلى المادة والعقل، لا نتيجة لطبيعة

العقول. والذين يتعاطفون أو يستشعرون عن بُعد لن يرَوا أن العقول خاصة، لهذا إذا كان التعاطف عن بعد مقبولاً فإن العقل ليس بالضرورة خاصاً.

أما عن كوننا لا يمكن أن نخطئ بشأن حالات عقولنا الخاصة، لكن نستطيع أن نخطئ بشأن المادة فهذا يتعلق بالذي نعرفه عن عقلنا والمادة، لا بكيف يكونان حقيقة. لهذا يمكن ألا يكون هذا فرقاً حقيقياً في الخصائص. (يمكن أيضاً الاحتجاج بأننا يمكن أن نخطئ فعلاً بشأن حالات عقولنا. فقد نظن أننا نشعر حقًّا بالأَنَفَة حين نشعر، مثلاً، بالحسد في الحقيقة).

يمكن معالجة كل مجموعة من الخصائص المختلفة بصورة مشابهة. يظل بطبيعة الحال موضعَ جدل كون هذه الخصائص حقيقية أم لا. يمكن أن تظل تفكر بأن بعضها حقيقي. لكن يجب عرض القضية في ضوء الدروس المستفادة من غلطة الرجل المتنكر (أو المقنّع).

من أقوى الحجج ضد المذهب الثنائي تلك التي وردت في كتاب جلبرت رايل، **مفهوم العقل** The Concept of Mind (١٩٤٩).

اعتقد رايل أن الحجة المؤيدة للمذهب الثنائي تقوم على ما يدعوه غلطة الفصيلة. وغلطة الفصيلة تحصل حين تصنف شيئاً في

فصيلة بينما يجب أن يرد تحت عنوان فصيلة أخرى. وقد كان يوجد، تاريخياً، فصيلتان فلسفيتان رئيستان. **الجوهر** Substance (stuff) و**الصفة أو المحمول** (الحجم، الشكل، اللون، والخصائص الأخرى التي يشار إليها بالصفات). وتوجد فصائل فرعية حتى ضمن كل فصيلة. ولا ترجع الأسماء كلها إلى الأشياء بالصورة ذاتها. مثال ذلك، إذا أردت مشاهدة جامعة أوكسفرد يجب أن أريك كل الكليات والعمارات المختلفة التي تتكون منها الجامعة. على الرغم من أن الجامعة ليست بشكل واضح أي واحد من هذه الأشياء، ولا هي شيء آخر يضاف إلى كل هذه الأجزاء. ليست الجامعة في الفصيلة ذاتها من الوجود مثل جميع المؤسسات الفردية التي تتكون منها الجامعة. مثال آخر من أمثلة رايل هو الشخص الغريب الذي يشاهد مباراة في لعبة الكريكت، ويرى من يرمي الكرة بيده، ومن يضربها بعصاه، ومن يتلقاها ويردُّها، لكنه لا يرى من يقدم روح الفريق. إن الإسهام بروح الفريق ليس ببساطة هو وإنجاز وظيفة مفردة شيئين من النوع ذاته.

المشكلة مع الحجة المؤيدة للمذهب الثنائي هي قولها إن العقل والمادة ليسا الشيء ذاته، وتخلص إلى القول إن العقل يجب أن يكون من جوهر مختلف عن جوهر المادة. لكن أليس أقرب إلى الصحة القول إن العقل ليس جوهراً إطلاقاً؟ والقول إنه جوهر هو بمثابة

وضعـه في فصيلـة غير فصيلتـه. إن عدم إمـكان وصف العقل بأنه جـوهر طبيـعي لا يعني أنـه يـجب وصفه بأنه جـوهر من نـوع آخر.

إذا رجعنا إلى الحجة المؤيدة للمذهب الثنائي يمكن أن نرى أن النتيجة هي تماماً أن العقل ليس كالمادة. وقد تطلب تفسير هذا بأن العقل والمادة جوهران مختلفان خطوة إضافية. وهذه الخطوة لا يتخذها مذهب ثنائية الصفات. فعلى هذا الرأي، يكون العقل والمادة صفتين مختلفتين لجوهر واحد. بكلمة أخرى، لا يوجد "جوهران" -العقل والمادة- بل جوهر واحد يملك خاصتين طبيعية وعقلية. وليست إحدى هاتين الخاصتين أساسية أكثر من الأخرى، ولا يمكن تفسير إحداهما بالأخرى. لهذا يمكنك فهم الأشياء كطبيعية أو كعقلية لكن ليس كليهما في الوقت ذاته.

إن مذهب ثنائية الخصيصة أو الصفة جذّاب لأنه يحتفظ بالفرق الحدسي بين المادة والعقل من دون أن يؤدي إلى عدم معقولية مذهب الجوهر الثنائي.

لكن هـذا ليـس من دون صعوباتـه الخاصة. ولاسـيما أنه يبدو أن العقل صفـة لأشـياء ثنائية الصفة، يكـون لكل شـيء صفتان عقلية وطبيعية، لكن بأي معنى تملك الحجرة صفـات عقلية؟

إن الحجج بشأن المذهب الثنائي قد لا تكون قاطعة. لكن عند اتخاذ قرار بقبول أنه صادق، لا نحتاج دراسة هذه الحجج وحسب. نحتاج دراسة آراء منافسة، أيضًا، ومعرفة مدى معقوليتها. لذلك لا بد من الانتقال إلى فحص بعض هذه الآراء.

* **المذهب السلوكي** Behaviourism

يبدو أن الصورة التي يرسمها المذهب الثنائي للذات الخاصة مختبئةً ضمن **الجسم العام** Public، تقودنا إلى مشكلة غير قابلة للحل. يفترض المذهب أن الأحداث العقلية خاصة بطبيعتها ذاتها، فلا يمكن ملاحظتها مباشرة إلا من قبل الشخص الذي تحدث له. بينما يقال إن الأحداث الطبيعية عامة. لكن إذا كانت الأحداث العقلية خاصة حقاً، إذن كيف يمكننا التحدث عنها حديثاً مفيداً أو معرفة أنها تحدث للأشخاص الآخرين؟ (انظر القسم عن العقول الأخرى). يخلق المذهب الثنائي عالمين - الداخلي والخارجي- ويترك بلا تعليل الصلة القائمة بينهما.

يحاول المذهب السلوكي حل هذه المشكلة بالقول إن المفهومات العقلية لا ترجع إلى أحداث داخلية خاصة إطلاقاً، بل إلى أحداث عامة. وبكلمة أخرى، تُعرَف الأفعال السيكولوجية بوساطة السلوك القابل للملاحظة. فنحن لا نحتاج ألبتة الحديث عما يجري في "داخل رؤوسنا". وكل ما نحتاج الحديث عنه هو السلوك. ويجب

أن نعني بالسلوك كل حدث قابل للملاحظة من الملأ، سواء كان سلوكاً بالمعنى المعتاد للكلمة أم بمعنى سلوك المادة الطبيعي.

يرد المذهب السلوكي في نوعين رئيسين وبقوى متنوعة. المذهب السلوكي المنهجي methodological مكانه في علم النفس، وهو في الأساس وسيلة لدراسة علم النفس دراسة مبنية فقط على ملاحظة السلوك (بدلاً من الاعتماد على الاستبطان)، مع الرغبة في جعل مادة الدراسة علمية أكثر. والنوع الفلسفي الرئيس هو المذهب السلوكي المنطقي، الذي يدّعي أن كل شيء عقلي هو إما حالة سلوكية، أو استعداد للسلوك بصورة معينة. لهذا، إذا تألمت، على سبيل المثال، فذلك يعني أنك غير قادر على استخدام الجزء المتألم من جسمك بصورة مريحة، وأن تعمد إلى التعبير عن الألم بحركة الوجه، أو أن تعض شفتك أو تزعق إذا نخزك أحدهم، إلخ... وإذا كنت فاقد الصبر فإنك تنزع إلى السلوك بصورة فاقدة الصبر مرات أكثر من المعتاد.

يبدو المذهب السلوكي أحياناً خفيف العقل لأنه يبدو كمن يتحدث عن الحالات العقلية كأنها غير موجودة. فالحديث عن الألم من دون الحديث عن الإحساس الذي يشعر به المرء هو إهمال لنقطة مهمة. لكن السلوكيين لا ينكرون كلهم أننا نملك إحساسات كهذه. فيدّعي السلوكيون الضعفاء أنه على الرغم من أن المفهومات السيكولوجية ترجع إلى السلوك فإن هذا لا يعني أنه لا توجد أشياء

من قبيل الإحساسات. والأمر هو كونها لا تملك دوراً تؤديه في معنى المصطلحات العقلية. السلوكيون الأقوياء فقط يدّعون عدم وجود أشياء من قبيل الإحساسات والوعي. ويبدو أن هذا الرأي يتطلب منا "التظاهر بعدم الشعور".

إذا اعتقدت أن المذهب السلوكي قليل العقل، فسَلْ نفسك هذا السؤال: هل تستطيع أن تعزو حياة عقلية لأحدهم إلا على أساس سلوكي؟ إذا كان جوابك، لا، فهذا يعني أنك بدأت ترى جاذبية المذهب السلوكي.

إذا كان كل ما نحتاج معرفته من أجل نسبة عقل إلى أحد الأشخاص هو المعلومات السلوكية، فإذن لماذا ينبغي أن نعتقد أن المفهومات العقلية ترجع إلى شيء آخر لا صلة له بالسلوك؟

رأينا ما المذهب السلوكي، لكن لم نطلع على الحجج المؤيدة له. إحدى الحجج تتابع حجة رايل حول كيفية ارتكاب أنصار المذهب الثنائي غلطة الفصيلة بوضع العقلي تحت فصيلة الجوهر. إذن ما الفصيلة الصحيحة للعقلي؟ كان رايل يظن أن العقلي مجموعة مركبة من الأداءات، بعبارة أخرى، من السلوكات. يذهب معظم كتاب **مفهوم العقل** The Concept of Mind في وصف كل حدث عقلي تحت الشمس على أساس السلوك، مثلاً، "معرفة الشيء" ليست امتلاك فكرة مخبّأة، أو قطعة معرفة داخلية، بل القدرة على الحديث الصحيح عن الشيء، وتمييزه عندما تراه، التفريق بينه وبين الصقر أو

بينه وبين المنشار اليدوي، إلخ . . . ويميز رايل أيضاً بين الأحداث التي هي أحداث فردية، والاستعدادات التي هي نزعات إلى أداء أحداث كهذه. مثلاً، قول شيء بمهارة هو حدث، وكونك ماهراً هو الاستعداد لأداء الكثير من مثل هذه الأحداث. وفي الحالتين ليس بنا حاجة للكلام عن الذات أو الروح الداخلية.

إن حجة رايل ليست استنتاجية، بل حجة استقرائية. ويدعي أن المذهب الثنائي يفضي إلى صعوبات لا سبيل إلى التغلب عليها، وأنه يخطئ في الاعتقاد بأن العقل جوهر. تلك حجة رايل السلبية ضد المذهب الثنائي. أما حجته الإيجابية فهي فقط أن المذهب السلوكي يوفر "نظرية عالَم واحد" بديل مفضَّل على عالَمي المذهب الثنائي. فالنظرية السلوكية لا تكتفي بجعل العقلي قابلاً للتعليل أو الشرح لكنها أيضاً تبين سبب كوننا قادرين على معرفة أن الآخرين يفكرون، وعلى شرح حيواتنا العقلية بالدرجة الأولى. ونستطيع فعل هذه الأشياء لأن العقلي عام أو عمومي مثل المكتبة المحلية.

الطريق الثاني المؤدي إلى المذهب السلوكي يأتي من **المذهب الوضعي المنطقي** logical positivism. كان أصحاب المذهب الوضعي المنطقي مجموعة من الفلاسفة الأوائل في القرن العشرين فكروا أن كثيراً جداً من الفلسفة هو هراء وبلا معنى. وسعَوا إلى تمييز المعنى من اللامعنى واعتقدوا أنهم عثروا على طريقة لفعل من هذا القبيل في **مبدأ التحقق** verificalion. وبحسب هذا المبدأ لا يكون

للأقوال معنى إلا إذا أمكن التحقق منها (بصورة مباشرة أو غير مباشرة) إما بخبرة حسية وإما بعلاقاتها المنطقية بكلمات أخرى ومفاهيم. الصورة الأولى هي التي يجري بها التحقق من الأمور الحقيقية، و الصورة الثانية هي التي يجري بها التحقق من الأمور المنطقية، لهذا مثلاً، "العالم يسيطر عليه أشخاص خضر لا يمكن الإمساك بهم" لا معنى لها لأنه لا شيء يمكن أن يعَدّ دليلاً عليها أو ضدّها، بينما نجد أن "توني بلير راصد جوي" ذات معنى، وإن كانت غير صادقة، لأننا نعرف كيف ينبغي أن تكون الحال لكي تكون صادقة ولكن حالها ليست هي الحال اللازمة. إن الوضعيين المنطقيين كانوا يأملون في أن يساعد هذا المبدأ في تخليص الفلسفة من كل الهُراء أو الكلام الفارغ.

كيف يؤدي هذا إلى المذهب السلوكي؟ حسن، ما الذي يُعَد شاهداً أو دليلاً على أن أشخاصاً يمرون بحالة عقلية مثل الألم؟ إليك قائمة: يقولون إنهم يتألمون؛ يتقلبون على الأرض؛ ألياف -C منبّهة في أدمغتهم؛ لا يرغبون في لعبة كرة القدم؛ يشعرون بسكين تخرج من ركبتهم. ويمكن أن تفكر في كثير غيرها. والنقطة هي أن قولنا "إنهم يشعرون بإحساس" لا يدخل في القائمة. ولا يمكن أن يعد دليلاً لأنه إن وُجد فهو غير قابل للملاحظة. لذلك يمكن أن توجد إحساسات داخلية لكن ليس لها دور تؤديه في معنى المفهومات العقلية. وقد تبين أن الصورة الوحيدة المفهومة للكلام عن العقلي هي الكلام عن السلوك.

وللمذهب السلوكي جاذبياته، أبرزها في الصورة التي يزيل بها الغموض عن العقل ويجعله ميسور الفهم. فهو يبين بوضوح كيف يمكننا الكلام عن العقل، لأنه يقضي على تلك الفكرة عن العقل بأنه خاص وداخلي - ما دعاه رايل "أسطورة الشبح المؤذية في الآلة".

وهو أيضاً يوفر لنا اختباراً للوعي: إذا تصرف أحد الأشياء كشيء مفكر، فيكون شيئاً مفكراً. ولما كانت مفرداتنا العقلية تشير فقط إلى السلوك، فإذا تصرفت آلة أو كائن آخر بصورة تتوافق مع الوعي، يجب أن نقول إنها تعي أو إنه يعي. لا يمكننا أن نطلب منهما التصرف بالصورة الصحيحة وبالوعي بالإضافة إلى السلوك؛ لأنه لا يوجد ببساطة أي شيء إضافي إلى السلوك يتكون منه الوعي. ونعتقد أن الأشخاص الآخرين واعون بسبب من سلوكهم. وبناء على هذا يجب أن نعزو الوعي أيضاً إلى الإنسان الآلي أو الأشخاص الغرباء عن هذا العالم إذا تصرفوا بالصورة المناسبة. وإلا فنكون كمن يطلب معياراً للبرهان ليس فقط أرقى من المعيار الذي نطبقه على أنفسنا، بل أيضاً أعلى، بلا جدال، مما يمكن توفيره، لأنه ما الاختبار الآخر الموجود للوعي غير السلوك؟

* الحجج ضدّ المذهب السلوكي

يدعي كثير من الناس أن المذهب السلوكي يخفق لأنه يهمل الملامح المحدِّدة للعقل: "**الصفات الجوهرية**- Qualia». إن

الصفات الجوهرية هي الصور التي تظهر الأشياء بها لنا أو تبدو بها لنا. وبكلمات توماس ناجيل، يوجد "شيء شبيه" بما لو كنت تشعر بالألم أو ترى لوناً وهذا الشيء لا يعلّله أصحاب المذهب السلوكي.

الجواب الواضح على هذا هو أن السلوكي الضعيف لا ينكر وجود الصفات الجوهرية (Qualia) لكنه يقول فقط إنها ليس لها دور تؤديه في معنى "العقل". قد لا يكون هذا جواباً كافياً. أولاً، كيف يمكن لصفة الشيء التي تعرّفه أو تحدّده ألا تكون أساسية لما يعنيه هذا الشيء؟ فهذا يبدو تناقضاً. ثانياً، يجب بصورة مؤكدة أن يدعي السلوكي أن عبارة الصفة الجوهرية (كواليا) لا معنى لها ولا علاقة لها. مثال ذلك، أن صاحب المذهب الوضعي المنطقي يمكن أن يرى الادعاء بوجود أشياء مثل الصفات الجوهرية غير قابلة للتحقق منها، وبهذه الصورة هي هراء لا معنى لها ولا تستحق المناقشة. لذلك يجب على السلوكي الإصرار على أننا لا يمكننا الكلام عن الشيء الوحيد الذي يبدو أساسياً للعقل، وهذا ما لا يمكن السكوت عليه.

لكن الأمر أسوأ من هذا. فهل يوجد أي تناقض منطقي في تصور حالة عقلية من دون مظاهر سلوكية؟ من المؤكد. لا. أية مظاهر سلوكية في تخيل مربع أو في الحلم في أثناء الغيبوبة (الكوما)؟ يستطيع السلوكيون أن يتحملوا التحدي على مضض ويقولوا: حادثة عقلية من دون مظهر سلوكي شيء مستحيل. لكن عليهم أن يعطوا أسباباً وجيهة نوعاً ما لإقناعنا بأن هذا صحيح في ضوء الأمثلة المضادة الواضحة في الحقيقة.

والاعتراض الأقل إقناعاً هو أن المذهب السلوكي لن يستطيع مثلاً بيان الفرق بين تمثيل الشخص الشعور بالألم وشعوره الحقيقي بالألم. والحقيقة أن السلوكيين يستطيعون بيان سبب هذا الفرق. إذا كان الشخص يمثل الشعور بالألم تمثيلاً، فهناك مناسبات تظهر فيها الحقيقة عندما يتصرف تصرفًا لا ينسجم مع كونه يتألم حقاً. إن قولنا إن شخصاً يتألم لا يعني قولنا أي شيء عن سلوكه الواقعي، لكن عن الصورة التي سيتصرف بها في مناسبات أخرى. قد لا نستطيع جعل أحد يرتكب خطأ في الحقيقة، لكن هذا يبين فقط أنه ممثل بارع لا أنه يتألم.

وإلى جانب هذه الاعتراضات العامة على المذهب السلوكي يمكننا أيضاً انتقاد الحجج الخاصة المستخدمة لإثباته. ففي ما يخص حجة رايل تكفي الإشارة إلى أنه، على الرغم من أنه قد يكون على صواب إذ يقول إن أصحاب المذهب الثنائي قد وضعوا العقل في فصيلة غير فصيلته الصحيحة، قد يكون مخطئاً هو أيضاً إذ يصف العقل بأوصاف السلوك. ونظراً للصعوبات التي يخلقها وصف من هذا القبيل، كما رأينا أعلاه، فقد يبدو هذا انتقاداً عادلاً.

إن مشكلة الفيلسوف الوضعي المنطقي هي في أن مبدأ التحقق هو مبدأ مشكوك فيه جداً. والسبب الرئيس لهذا القول هو أن المبدأ ذاته غير قابل للتحقق، لذلك يكون هذا المبدأ وفقاً لمعياره الخاص بلا

معنى ! لذلك يمكن إثبات أنه لا يحقق غرضه . ثانياً ، إلى أي مدى نستطيع توسيع فكرة أن الشيء لا يحتاج إلا إلى التحقق من حيث المبدأ؟ على الرغم من أنه يبدو صحيحاً أننا لا نستطيع التحقق من أقوال تخص الأحداث العقلية الخاصة ، فإن هذا يبدو حقيقة عَرَضيّة لا ضرورية . فلو كنا من ذوي المقدرة على **الاستشعار عن بعد** Tele-pathic – وهذا أمر يبدو ممكناً منطقياً – لكان بإمكاننا ملاحظة العقول الأخرى بالسهولة ذاتها التي نلاحظ بها الأجسام الأخرى ، وبهذه الصورة يكون التحقق ممكناً . ويبدو هذا منسجماً مع الادعاء بأن الأقوال المفيدة (ذات المعنى) قابلة للتحقق من حيث المبدأ .

يبدو أن السلوكيين قد عثروا حتماً على شيء ما حين يقولون إن الكلام عن العقلي قائم على السلوك ، لكن ربما يذهبون أبعد مما ينبغي حين يدعون أن العقلي ليس شيئاً سوى سلوك ، وحتى إذا رفضنا المذهب السلوكي لابد لنا أن نشكره على تذكيره إيانا بأن الكثير مما نقوله عن "الخاص" هو في الحقيقة قابل بشكل تام للتفسير على أساس "العام" .

* المذهب الفيزيائي - الفيزيقائية [1] (Physicalism)

يدعي الفيزيقائيون أن العقل هو الدماغ ويدعمون هذه الدعوى

---

١ الفيزيقائية : أن كل مصطلح علمي مرتبط في معناه بما يتصل آخر الأمر بأشياء كائنة في الطبيعة الخارجية .

بالقول إنها فرضية تجريبية يوجد لها أدلة مُفحمة. يجب إذن على مؤيدي هذه النظرية أن يقوموا بشيئين: أولاً، أن يبينوا الدليل الذي يدعمها، ثانياً، أن يبينوا أن الموانع الفلسفية التي تحول دون قبول النظرية هي موانع وهمية.

أولاً، الأدلة، الدليل (آ) هو ببساطة المشاكل الهائلة التي يسببها افتراض وجود جوهرين في العالم: عقل ومادة. إن أصحاب المذهب الثنائي لم يقدموا قط تعليلاً مقنعاً لكيفية التفاعل بينهما. والأكثر من هذا أنه لا يوجد مبرر للقول إن افتراض جوهر ثان - العقل - يجعل من الأسهل فهم وجود الحالات العقلية.

ونظراً لعدم وجود أي مكسب من الدعوى بوجود جوهر عقلي، ولوجود الكثير من الخسارة، عندما نطبق مبدأ موسى أوكهام (الذي يقضي بألا نفترض وجود موجودات أكثر مما ينبغي)، فعلينا أن نقبل رأياً واحدياً monist بأنه لا يوجد سوى جوهر واحد: المادة. وعلى هذا الأساس لابد أن تكون عقولنا أيضاً مصنوعة من مادة.

الدليل (ب) هو أيضاً مبني على موسى أوكهام، لكنه يركز على نجاحات العلم لا على إخفاقات المذهب الثنائي. وكما عبر عنه سمارْتْ، يبدو من غير المعقول أن يكون كل شيء في الكون مصنوعاً من ترتيبات معقدة للمادة الفيزيائية وقابلاً للتعليل بمصطلحات علمية - ما عدا العقول. إن مبدأ موسى أوكهام يقضي بأنه، إن أمكن،

يجب أن نفسر الكون على أساس نوع واحد من الموجود، وبما أننا نستطيع تعليل القدر الكبير تعليلاً فيزيائياً فإنه من الطبيعي أن نعد العقل فيزيائياً أكثر من القول إن العالم عقلي.

الدليل (ج) ينتقل من نجاح العلم العام إلى مكتشفات مخصوصة عن العقل. تبين التجارب أن بين العقل والدماغ صلة وثيقة وحميمة. يمكننا الاعتقاد فقط بوجود ترابط بين العقلي والجسدي (الطبيعي). لكن كيف يمكن إذن تعليل هذا الارتباط؟

ومرة ثانية أليس من الأبسط والأسهل القول إنه بدلاً من الارتباط يوجد في الحقيقة تماثل بين العقل والجسم؟ إن ألياف_ج تلتهب في دماغي عندما أحس بالألم ليس لأن الألم وألياف_ج مترابطان، لكن لأن تنبيه ألياف ج والألم هما الشيء ذاته. تأمل هذا التشبيه: لا حاجة بك إلى أن تكون شارلوك هولمز لتهتدي إلى أنه حيثما يوجد الوزراء يوجد توم بلير أيضاً، لكي تتحقق من أن توم بلير هو رئيس الوزراء.

ومشكلة الفيزيقائية هي في أنه يبدو وجود الكثير من الموانع الفلسفية من قبول النظرية. أحدها أننا بسبب كوننا نتصور الذكاء والغرباء aliens بالعقول، فلا يمكن أن يكون العقل والدماغ الشيء ذاته. وهذا لأنه لا الحواسيب ولا الغرباء يملكون أدمغة، لأن "الدماغ" يشير إلى نبذة من بيولوجيا الأرض. وهذا الاعتراض ليس قاتلاً، لأن الفيزيقائية لا تدعي أن التماثل أو وحدة الهوية ضرورية،

بل عرضية. فمن المعقول أن تكون العقول أشياء أخرى، لكنها في حالتنا أدمغة. لهذا عندما يدعي المذهب الفيزيقائي أن العقول أدمغة لا ينكر أنه كان من الممكن، أو يمكن في مكان آخر، أن تكون العقول أشياء أخرى. أما أن يتفق أن يكون العقل دماغاً فتلك حقيقة عرضية تماماً كما أن كون بلير رئيساً للوزراء في ٢٠٠١ هو أمر عَرَضي.

يحتج بعضهم بأن العقل لا يمكن أن يكون دماغاً، لأن معنى إحدى الكلمتين مختلف تماماً عن معنى الكلمة الأخرى. لو أن العقل كان دماغاً لوجب أن يعنيا الشيء ذاته، لكن كما علمنا طوال سنين ما هو العقل من دون أن نعلم أنه دماغ، فالقول إنهما شيء واحد مستحيل، لكن القول إن حالة عقلية تماثل حالة دماغية لا يعني أن "الدماغ" و "العقلي" يعنيان الشيء ذاته. تأمل كيف أن البرق يماثل شحنة كهربائية. فهذا لا يعني أن "البرق" و "الشحنة الكهربائية" يعنيان الشيء ذاته. يجب علينا التمييز بين معنيين للاسم، **المفهوم** in-tension **والأفراد** extension.

معنى أفراد الاسم تلك الأشياء التي ينطبق عليها الاسم. فمعنى كلمة "النمر" الأفرادي جميع النمور الموجودة. لكن مفهوم الاسم هو المعنى التعريفي للكلمة. فالمعنى التعريفي لكلمة "النمر" هو شيء من هذا القبيل، "نوع مخصوص من عائلة الهررة الهندية الأصل". على الرغم من أن "البرق" و "الشحنة الكهربائية" ليس لهما المفهوم ذاته فإن لهما المعنى الأفرادي ذاته. إن المعنى

الأفرادي للأسماء هو الذي يقال إنه متماثل أو واحد. وكذلك الأمـر مع العقل والجسم.

وللأسباب ذاتها لا قيمة للاعتراض بأن العقل والدماغ هما منطقياً مختلفان (أي أنك لا تستطيع استنتاج حقائق عن أحدهما من حقائق عن الآخر). يدّعي ج.ج.ك. سمارْتْ أيضاً أن منطقَي أقوال الجسم والعقل مختلفان. إذا استخدمنا تشبيهه تكون الأمة متماثلة مع مواطنها لكن منطق أقوال الأمة ومنطق أقوال المواطنين مختلفان. فلا تستطيع بصورة مباشرة ترجمة حقائق عن أحدهما إلى حقائق عن الآخر، لكن هذا لا يعني أن الأمم أي شيء فوق مواطنيها أو أعلى منهم.

والخلاصة، برطانة الفلسفة، يمكن أن يعني العقل والدماغ شيئين مختلفين (يختلفان من حيث المعنى) ولا يكونان مترادفين منطقياً (يكونان منطقياً مختلفين)، لكن يبقيان الشيء ذاته (متماثلين وجودياً).

لكن هذه الاعتراضات من جهة المنطق والمعاني لا تستنفد كل مصاعب المذهب الفيزيائي. وأكثرها جدية لم تأت بعد. ويبدو أن نقطة البداية هي أننا لا نستطيع إنكار الخصائص العقلية التي لا يمكن اختزالها (تبسيطها أو اختصارها). ونعني بهذا وجود ملامح للعقلي، ولاسيما الخصائص، لا يمكن تفسيرها بعبارات فيزيائية. إن قولنا "ماذا يشبه" أن يكون للمرء عقل ليس جزءاً من الفيزياء، لكنه

جزء أساسي من العقلي، لهذا إذا كان للمذهب الفيزيقائي أن يكون ذا مصداقية، يجب أن يترك حيّزاً للخصائص والوعي. وقد احتج كثيرون بأنه لا يقدر على فعل هذا لأن الدعوى بأن العقل هو مادة تماماً تتكسر حالما تقبل بوجود خصائص عقلية، لأن المادة لا يمكن أن يكون لها سوى خصائص فيزيائية. لهذا يبدو أن الفيزيقائية تهمل شيئاً ما.

يمكن أن يكون أحد الحلول بأن تتنازل وتصبح مادية إقصائية مثل بولص تشارتشلاند، وتنكر فقط وجود أية خصائص أو صفات عقلية. وهناك أناس أذكياء جداً يعتقدون بهذا، لكن، على غرار السلوكيين الأقوياء، يصعب أن يقنعوك أو أن ترى كيف يستطيعون الادعاء بأنه لا يوجد شيء من قبيل الحياة العقلية الداخلية. والبديل الآخر يكون بالسماح بوجود خصائص عقلية لا يمكن اختزالها وبمتابعة الادعاء بأن العقل هو دماغ. ويمكن تعليل الملامح العقلية بأنها مجرد الصورة التي يظهر بها الدماغ لنا، كنوع من منتوج ثانوي. وهذا موقف ينطوي الأخذ به على الحيلة. إننا نشعر أننا إنما نفعل ما نفعله بسبب أفكارنا الواعية. إن قراراتنا هي التي تسبب الفعل. لكن يبدو أن المذهب الفيزيقائي يقوّض هذا. فيدعي أن عمليات الدماغ تسبب الفعل، وأن الشعور بصيغ القرار لا دخل له فيه. وكما قال سيرلْ، إن الأمر كما لو أن الزبّد على سطح البحر يفكر، "يا للعظمة، إن سحب هذه الأمواج إلى قدام وإلى خلف عمل شاق

فعلاً! "، حيث الزبد على سطح البحر بالنسبة للوعي مثل البحر بالنسبة للدماغ. ويبدو أن هذا يجعل من الوعي ظاهرة ثانوية، أي ظاهرة تكتفي بالجلوس "فوق" الدماغ من دون أن تكون سبباً لأي شيء مما يجري.

لماذا يفترض أن يكون مذهب الظواهر الثانوية شيئاً من هذا القبيل؟ السبب الأول هو في أنه يقوض شعورنا بأننا أحرار. إذا كان الوعي ظاهرة ثانوية فقط فإننا عندئذ لسنا حتماً أحراراً. والسبب الثاني هو أن العقل إذا كان ظاهرة ثانوية فإذن لماذا وُجد؟ لماذا وُهبنا أو طورنا الوعي إذا لم يكن له دور في حيواتنا؟ لئن كنت جبرياً أم لا، فمن المؤكد أن الوعي لابد أن يكون له دور.

يكون الجواب بالقول إن الأفكار تؤدي حقاً دوراً في القصة السببية، لأن الأفكار هي محض حادثات دماغية، وهذه تسبب الأفعال. لكن هذا ليس على درجة كافية من الجودة، لأنه لا يعطي للملمح الشعوري من حادثات الدماغ دوراً يؤديه. والحقيقة أنه يصعب جداً فهم كيف يستطيع الفيزيقائي القول إن للوعي - وهو صفة عقلية لا تقبل الاختزال - دوراً في الأسباب إذا كان العقل شيئاً فيزيقائياً محضاً، دماغاً.

على الرغم من الشكوك كان لا بد للمذهب الفيزيقائي من الوصول إلى شيء ما. إن الصلة بين العقل والدماغ ليست قريبة

وحسب بل حميمة أيضاً. والدعوى بأنه لا يمكن وجود فكر من دون نشاط دماغي سليمة مثل أية دعوى علمية. لكن يبدو حقاً وجود مشكلات حقيقية لا يمكن التغلب عليها إذا استنتجنا من هذه العلاقة الحميمة أن العقل والدماغ شيء واحد.

* المذهب الوظيفي Functionalism

تُنتقد الفلسفة غالباً على افتقارها إلى التقدم، لكن ربما حصل نمو في فلسفة العقل، ونستطيع أن نفهم المذهب الوظيفي كنظرية تتعلم من النظريات الماضية ومن أخطائها. إذا مسحنا المذهب الثنائي، والمذهب السلوكي والمذهب الفيزيقائي ما الذي يمكننا الاتفاق عليه فعلاً؟ إليك قائمة مقترحة:

- الدرس من المذهب الثنائي هو أن الدعوى بأن العقل والدماغ جوهران مختلفان خاطئة ومضلّلة.

- الدرس من المذهب السلوكي هو أن أساس فهمنا العقل هو ما يمكن ملاحظته من الجميع.

- الدرس من المذهب الفيزيقائي هو، بناء على ما وجدناه، وجوب إيجاد مكان للدماغ عندما نناقش العقل.

- والدرس العام هو أن علينا ألا نهمل الوعي أو الصفات عند حديثنا عن العقل.

يبني المذهب الوظيفي على هذه البصائر ويضيف واحدة من عنده: بما أن الذكاء الاصطناعي يبدو إمكاناً حقيقياً، يجب أن يزودنا

مفهومنا عن العقل بوسيلة لملاحظة عقول في أشياء غير ذواتنا واكتشافها.

يمكن أن يرجع المذهب الوظيفي بجذوره إلى الاختبار المشهور الذي أجراه عالم الرياضيات آلان تورينغ. واختبار تورينغ طريقة لرؤية ما إذا كانت الآلة قادرة على التفكير أم لا. إذا كانت قادرة على إنتاج مخرجات جواباً على المدخلات التي لا يمكن تمييزها عن تلك التي تصدر عن الأشخاص، فعندئذ تكون الآلة ذكية. ولهذا يكون للشيء عقل إذا كان قادراً على إنتاج مخرجات "ذكية". هذا هو، بكلمة موجزة واضحة، المذهب الوظيفي.

يعتقد أنصار المذهب الوظيفي أن هذه النظرية تلبي كل معايير نظرية معقولة عن العقل. أولاً، لا تتطلب جوهراً عقلياً خاصاً. ثانياً، تقيم مفهوم العقل على ما هو عامّ، وقابل للملاحظة، وضمن خبرتنا الخاصة، ثالثاً، تمنح العقل دوراً. من الواضح أننا، لكوننا نملك أدمغة، قادرون على إنتاج مخرجات ذكية. لذلك حتى إذا لم يصح أن العقل دماغ، فإن كوننا نملك عقلاً يرجع في معظمه، إن لم يكن كله، إلى كوننا نملك أدمغة. رابعاً، يزودنا باختبار لامتلاك العقل يمكن تطبيقه على البشر وعلى غيرهم من الكائنات الأخرى أو الآلات. وبهذه الصورة تجد مشكلة عقولنا حلاً. خامساً، يتيح مكاناً للصفات والوعي، لأنه لا يزودنا بكل المعلومات عن طبيعة عقل مخصوص، ويكتفي بقول ما يجب أن يفعله نظام لكي يكون له عقل. واختبار امتلاك عقلٍ هو أن يؤدي وظيفته. لكن

يمكن، عندئذ، أن يكون للعقل موضع البحث ملامح أخرى أيضاً، مثل الإحساسات.

يلتبس المذهب الوظيفي غالباً بالمذهب السلوكي لكنْ بينهما فرق مهم. يقول نصير المذهب السلوكي إن العقل ليس أكثر من سلوك. وكونك في حالة عقلية هو كونك في حالة سلوكية. لكن السلوكيين لا يقولون إن العقل هو مدخلات ومخرجات، بل يقولون بدلاً من ذلك إن العقل هو الذي يستقبل المدخلات وينتج المخرجات. ولما كان من الممكن لأي عدد من الأشياء أن تكون قادرة على أداء وظيفة بهذه الصورة ويمكن أن يكون لها كلها بُنى داخلية مختلفة. فهناك مجال لوجود عقول من أنواع مختلفة. 'وصفات عقولنا هي بهذه الصورة محض ملمح لعقولنا بدلاً من أن تكون ملمحاً أساسياً للعقول.

ازدهر المذهب الوظيفي فترة من الزمن لكن يوجد اعتراض كبير عليه. إن حجة الحجرة الصينية الشهيرة التي قدمها سِيْرلْ هي انتقاد قوي للمذهب الوظيفي. (تصح ضد المذهب السلوكي أيضاً، بل وأكثر جدلياً). تهدف حجته إلى تحطيم الدعوى الأساسية للمذهب الوظيفي وهي القول بأن أي شيء إذا ملك العلاقتين بين المدخلات والمخرجات يملك عقلاً.

يمكن تلخيص اعتراض سيرلْ بكلمة جامعة: إن من نتائج

المذهب الوظيفي أننا إذا أمكن أن نرتِّب حِملاً من علب البيرة لكي يقبل مدخَلات وينتج مخرَجات بالصورة الصحيحة فعندئذ، بناء على نصير المذهب الوظيفي، يمكن أن يملك الحِمل عقلاً. ويرى سيرلْ أن هذا سُخف، ولكن ليس هذا شيئاً كثيراً عن حجة، لأن نصير المذهب الوظيفي سوف يسعد بقبول هذه النتيجة ويكتفي بالسؤال، لماذا يكون سيرلْ مهدّداً إلى هذه الدرجة بفكرة علب البيرة المفكِّرة.

يستطيع سيرلْ دعم اعتراضه الواضح على علب البيرة بتقديم حجة. لا تستطيع الحجة إثبات أن الحاسوب لا يستطيع التفكير، أو، أن الذكاء الاصطناعي مستحيل، بل إن الحاسوب الرقمي (الحاسوب من النوع الذي نملكه حالياً) لا يستطيع أبداً التفكير، وتعليل عدم قدرته على التفكير يثير مشكلات جدية لمؤيد المذهب الوظيفي.

تعتمد حجته على الفرق بين علم معاني الكلمات والجمل Semantics من جهة، وقواعد تركيب الجمل في اللغة Syntax من جهة أخرى. والحاسوب هو نظام بحت لتركيب الجمل. إنه يتبع قواعد، لكن هذا كل ما يفعله. يقول سيرلْ إن من المستحيل على نظام تركيبي بحت أن يحوي علم المعاني، أي أن يعطي المعنى. وحجته في هذا بسيطة.

تصورْ غرفة، يوجد فيها رجل، وكتاب دليل، وعدد كبير من الحروف الصينية. وتُرسَل إلى الغرفة سلسلة من الحروف الصينية.

فينظر الرجل داخل الغرفة عندئذ إلى دليله، ويتبع الإرشادات لترتيب رموز صينية أخرى في سلاسل ثم يناولها إلى خارج الغرفة. ومن دون علم الرجل، الذي لم يكن يحسن الصينية، كانت الرموز التي يتلقاها أسئلة، وتلك التي يناولها إلى خارج الغرفة أجوبة. واضح أن الغرفة الصينية تقوم بوظيفتها كنظام يفهم الصينية. وواضح أيضاً أن فهم اللغة الصينية غير مطلوب من الرجل في أية مرحلة من العملية. وواضح أيضاً عدم وجود أية صورة، من هذه العملية وحدها، يستطيع بها الرجل فهم ما تعنيه الرموز الصينية. وهذا يبرهن أن أداء الوظيفة ليس معياراً كافياً لحيازة عقل، لأن علم المعاني لا يمكن أن ينشأ من نظام بحت لتركيب الجمل. إن الحاسوب الرقمي، لكونه في الأساس نظاماً لتركيب الجمل ويعمل فقط باستعمال الرموز وفقاً لقواعد موضوعة، هو إذن مثل الغرفة الصينية تماماً. وهكذا يتضح أن الحاسوب الرقمي لا يستطيع التفكير، لأن التفكير يتطلب معاني.

والاعتراض على هذه الحجة هو، أن النظام بمجموعه - الرجل، والكتاب، والرموز، والغرفة - يفهم الصينية، على الرغم من أن الرجل في الغرفة لا يفهم الصينية. ويمكن الاحتجاج بأن الدماغ هو كهذا. لا يستطيع المرء الإشارة إلى الجزء الذي يفهم من الدماغ، لكن الدماغ بمجموعه، على الرغم من هذا، يفهم.

يرفض سيرلْ هذا الاعتراض. والفكرة الأساسية تظل قائمة - إن النظام بمجموعه هو نظام التركيب، ولا يستطيع المرء الانتقال من

التركيب إلى المعاني. وافتراض العكس هو مجرد الأخذ بالمذهب الوظيفي. ولا يوجد سبب وجيه آخر للقول إن الغرفة بمجموعها تفكر.

والاعتراض الآخر هو أنه إذا لم تكن الغرفة غرفة، بل نوعاً من الإنسان الصناعي يتفاعل مع العالم، فعندئذ سوف يفكر. لا يقتنع سيرلْ. فلا يبدو أن للمسألة علاقة بمقدار حركة النظام وتعقيده وتفاعله. إذا اشتغل على التركيب المحض، فمهما جعلناه يعمل مثل شيء يفكر، فلن يكون شيئاً مفكراً.

إن حجة سيرلْ قوية، لكنها تثير عدة أسئلة، أولاً، ما الأسباب المتوافرة غير أداء الوظيفة أو التشغيل التي تجعلنا نقرر ما إذا كان أحد الأنظمة يعي أم لا؟ قد لا يكون سيرلْ قادراً على تقديم إجابة إيجابية عن هذا السؤال، لكن باستطاعته القول إننا إذا علمنا أن أحد الأنظمة هو تركيبي فقط فيمكن أن نعرف أنه لا يفكر. وفي حالات أخرى قد لا يكون في وسعنا أن نعرف.

ثانياً، أليس من الممكن أن تكون المعاني صفة عابرة؟ وبكلمة أخرى ألا يمكن أن يصح أن الشعور أو الوعي يبدأ بالظهور نتيجة تعقيد متزايد في نظام من المعاني؟ إذا لم يكن الأمر كذلك فمن أين ينشأ الوعي؟ لا يحتاج سيرلْ الإجابة عن هذا السؤال الثاني، لكن يبدو أن حجته تستبعد حتماً الإمكان الأول من دون أي تبرير حقيقي.

والصعوبة الأخرى هي فقط أن المذهب الوظيفي لا يستطيع

التمييز بين نظام يحاكي الفكر ونظام ينتج الفكر. من المؤكد أنه لابد أن يكون بين الاثنين فرق، لكن المذهب الوظيفي لا يفسر هذا الفرق.

إن المذهب الثنائي والمذهب السلوكي والمذهب الفيزيقائي والمذهب الوظيفي كلها لها مشكلاتها. وتبقى نسخ من المذهب الوظيفي الأكثر شعبية في دوائر الفلسفة الأنجلوأمريكية، لكن لا يوجد أي رابح في هذا السباق حتى الآن. إن فلسفة العقل ساحة نشيطة جداً في الفلسفة، ويحاول الفلاسفة بصورة متزايدة حل مشكلة العلاقة بين الجسم والعقل بطريقة التداخل مع ميادين أخرى، فيعملون مع علماء الأعصاب وعلماء النفس.

لكن هناك المزيد مما يقال عن العقل غير هذه النظريات الأربع عن ماهية العقل. والقضية الأخرى هي شكل العقول الأخرى.

* العقول الأخرى

مشكلة العقول الأخرى بأقوى أشكالها: "كيف نعرف أن للكائنات الأخرى عقولاً؟" لكن لما كان من المستحيل البرهان، في ما يبدو، على أن الناس الآخرين يملكون عقولاً، و نعتقد حقاً أنهم يملكون عقولاً، فإن السؤال الأكثر تواضعاً هو: كيف نستطيع تبرير أقوالنا ومعتقداتنا عن العقول الأخرى؟

لماذا تثور مشكلة حول العقول الأخرى إطلاقاً؟ ما الذي يبدو أنه يجعلها "غير قابلة للمعرفة"؟ إن معرفتنا تتناول كل شيء حين

يكون جزءاً من العالم القابل للإدراك. لكن كيف تبدو الأشياء للآخرين، كيف تشعر الأشياء إلى ما هنالك (ما يدعوه رَسْلْ "الطبيعة الكيفية" للعالم) فذلك غير مشمول في هذا الحقل من المعرفة. وإذن، يبدو أننا نستطيع أن نعرف فقط الحقائق الموضوعية عن الناس الآخرين، ولا شيء عن الصورة التي يظهر بها العالم لهم أو عن طبيعة تفكيرهم.

ويُعتقد على نطاق واسع أيضاً أن أفكار الناس وإحساساتهم هي خاصة بالضرورة، ولا يمكن تفتيشها أو مراقبتها من قبل الآخرين. إذا صدق هذا فعندئذ يتضح أن الشخص الذي يملك الأفكار والإحساسات هو وحده الذي يستطيع ملاحظتها مباشرة.

ويستطيع المذهب الفيزيقائي القوي حل هذه المشكلة. إذا كان الألم مثلاً عملية دماغية، فإن ملاحظة عملية دماغية تصبح عندئذ ملاحظة للألم. لكننا نظل غير قادرين على ملاحظة الطابع الكيفي للألم. فهذه تظل خاصة. ولما كانت علاقة التماثل بين العقل والدماغ طارئة أو عرضية فهناك إمكان دائماً لأن تكون حالة مخصوصة للدماغ غير الحالة التي كان يظن أنها حالة العقل.

في كتابات برتراند رسْل وآ. ج. آيير عدة حجج مهمة حول مشكلة العقول الأخرى. عرض رَسْل حلاً للمشكلة: الحجة من المشابهة. فبسبب كون سلوك الآخرين شبيهاً بسلوكنا، وكون سلوكنا مصحوباً بعمليات عقلية، نفترض أن الأشخاص الآخرين يملكون

هذه العمليات أيضاً. مثلاً، إذا شكوت من ألم فذلك لأن لدي خبرة غير سارة. وإذا شكا شخص آخر من ألم فأفترض أن لدى هذا الشخص أيضاً خبرة غير سارة.

الحجة كما هي ضعيفة. ويشرح هذا آيير بقوله: إذا كنت أعيش في مجتمع لم يظهر أحد عارياً فيه، وكان لدي علامة موروثة على ظهري فلا يصح لي الادعاء أن شخصًا آخر يملك علامة موروثة مثلي. وكذلك الأمر، إذا عممت من خبرتي الخاصة الوحيدة أن الأشخاص الآخرين أيضاً يملكون أفكاراً فيكون هذا التعميم بلا مبرر.

ويرفض آيير أيضاً النسخة المبنية على السلوك من حجة المشابهة. فنحن نتعلم ما تعنيه كلمات مثل "الألم" بملاحظة سلوك الآخرين. لهذا يأتي مبررنا لنسبة الألم إليهم فقط من أن سلوكهم يجسد ما يعنيه الألم. وبهذه الصورة، لا تشير كلمة "ألم" إلى نوع مخصوص من الإحساس الداخلي إطلاقاً. وبدلاً من ذلك، يكون الألم أي شيء يسبب نوعاً معيناً من السلوك. وهكذا إذا توافر هذا السلوك فعندئذ لابد أن يتوافر الألم أيضاً، لأن الألم مجرد سبب للسلوك. وبهذه الصورة تنحل مشكلة العقول الأخرى.

يحتج آيير بأن هذا خطأ، لأنه لا يرى سبباً لافتراض أن معنى الكلمات يجب أن يحدّد بدقة بالصورة التي جرى تعلمها بها. وبكلمة أخرى، إن مجرد تعلمنا ما تعنيه كلمات العقل بملاحظة

السلوك لايعني أن معاني هذه الكلمات تستنفد بما يمكن ملاحظته في السلوك. إن الغلطة ترتكب هنا بالخلط بين طريقة تعلم الكلمة ومعناها الواقعي. يمكنني أن أتعلم ما هو النمر برؤية الصور، مثلاً، لكن لايلزم من هذا أن «النمر» تعني «صورة النمر». وبالصورة ذاتها لايلزم من كوننا نتعلم عن المفاهيم العقلية من السلوك أن التعبير عن بعض أنواع السلوك يضمن حضور ما تشير إليه المفاهيم العقلية.

لكن الحجة المأخوذة من المشابهة تأبى الذهاب بعيداً، وتصبح أكثر تعقيداً. وذهب رَسْل إلى أن الشكل العام للحجة من المشابهة هو أننا نلاحظ في أنفسنا أن «آ تسبب ب» حيث آ حادثة عقلية، و ب حادثة فيزيائية. مثلاً. الحادثة العقلية مثل الإحساس بالألم تسبب تضوراً طبيعياً. لكن، في بعض الأحيان، نلاحظ لدى الآخرين ب (صيحة ألم، مثلاً) بينما لا نلاحظ آ (إحساساً بالألم، مثلاً). في هذه الحالات ندّعي وجود آ التي تسبب ب، لكننا لا نستطيع ملاحظتها. (تأمّل، عندما نرى ديفيد كوبر فيلد «طائراً» ندّعي وجود حبل يسبب هذا الفعل، وإن لم نستطع رؤيته).

لكن لتبرير هذا الاستدلال نحتاج معرفة أن آ **وحدها** تسبب ب، أو أن أكثر حادثات ب تسببها حادثات آ. وإلا كان الإمكان الأكبر، عندئد، أن الحادثة الطبيعية الملاحظة تسببها حادثة غير ملاحظة لكن غير عقلية. على الرغم من أننا ما نزال نعمم من حالاتنا الخاصة فقط فنحن ندّعي هذا الادعاء حقاً.

لكن آيير لايقتنع. إن كون آ تسبب فينا ب ما يزال قاعدة يصعب الاستنتاج منها أن هذا يصدق على كل شخص آخر. كان في وسع رَسْل شرح ماهيــة الادعاءات التي تسيطر على اعتقادنا بالعقول الأخرى شـــرحاً جيداً، لكنه ما يزال يصف ادعاء فقط، ولا يزود بحجة.

أفلا يوجد إذن حل لمشكلة العقول الأخرى؟ يظن آيير أن هناك حلاً، ويعلن دعمه الحل الذي اقترحه هيلاري بوتنام. يحتج بوتنام بأن الاعتقاد بأن الأشخاص الآخرين يملكون عقولاً مثل عقلي له ما يبرره لأنه يفسر السلوك البشري. والأكثر من ذلك أنه لا توجد نظرية منافسة تفسر السلوك البشري تفسيراً جيداً بهذه الصورة. إن فرضية العقول الأخرى جزء من نظرية أوسع (لا نظرية علمية، بل نظرية عملية) تفسر سلوك الناس بنسبة أفكار واعية لهم. وهذه النظرية لا تنافسها أية نظرية معقولة. وخلاصتها ببساطة، لدينا ما يبرر الاعتقاد بالعقول الأخرى لأنه لا توجد نظرية منافسة ولو قريبة منها تفسر سبب سلوك الآخرين بالصورة التي يسلكون.

إن المشكلة مع مشكلة العقول الأخرى هي أنه، مثل الحال مع كل المشكلات الريبية، يستحيل البرهان، بما لا يدع مجالاً للشك، أن الأشخاص الآخرين يملكون عقولاً حقاً. فمن الممكن دائماً أن تكون على خطأ حين تعزو عقولاً للآخرين (انظر الفصل ١ عن نظرية المعرفة). يمكن أن يكون المخرج من المشكلة القبول بأن البرهان التام

لا يمكن بلوغه وأن البرهان الذي تعوزه الجودة لا يناسب. وكما قال أرسطو مرة: "من علامات العقل المدرَّب ألا يتوقع من الدقة في معالجة أي موضوع أكثر مما تسمح به طبيعة هذا الموضوع." »

الهوية الشخصية

تهمنا العقول لأن امتلاك العقل علامة فارقة لكون المخلوق شخصاً. وهذا هو الذي يجعل لغز العقل مهماً جداً لقضية الهوية الشخصيّة. يمكن التعبير عن المشكلة الفلسفية للهوية الشخصية بالسؤال: "ما الشروط الكافية والضرورية ليكون شخص آ مرة الشخص ذاته ب مرة أخرى؟".

إن حجج أنصار المذهب الثنائي، ولاسيما رنيه ديكارت، أيدت الرأي بأن استمرارية الذات تعتمد على استمرارية جوهر عقلي أو روح. ويلزم من الحجج المؤيدة للمذهب الثنائي أن جوهر الشخص هو شيء مفكر غير مادي وغير قابل للانقسام. ولما كان هذا هو جوهر الشخص فيبدو واضحاً أن هذا وهذا وحده مطلوب لكي يستمر الشخص موجوداً.

وجميع الاعتراضات على المذهب الثنائي تنطبق أيضاً ضد هذا الرأي عن الهوية الشخصية. لكن يوجد اعتراض مهم قدمه لوك يهدف إلى إثبات أنه، حتى إن صدق المذهب الثنائي، لا تعتمد الهوية الشخصية على وجود الروح المستمر. ويقدم تجربة فكرية:

دعْ أي أحد يفكر في نفسه ويخلص إلى أنه يملك في ذاته روحاً

غير مادية. وهي تلك التي تفكر فيه وتبقيه ذات الشخص في أثناء التغير المستمر الذي يطرأ على جسمه. دعه يفترض أيضاً أن هذه الروح هي الروح ذاتها التي كانت في نستور وثرثيتس في حصار طروادة. فهل يتصور أو يمكن أن يتصور نفسه الشخص ذاته لأي واحد منهما؟ هل يستطيع الاهتمام بأي فعل من أفعالهما ويعزوه إلى نفسه، أو يظن أنها أفعاله، أكثر من أفعال أي رجال آخرين وجدوا على الإطلاق؟

(مقالة بخصوص الفهم البشري، الكتاب ٢)

فكرة لوك بسيطة. يدعونا إلى المشاركة في الروح ذاتها لشخص وجد من قبل. وهذا ممكن تماماً لو صدق المذهب الثنائي. لكن إذا لم نتذكر ما فعله ذلك الشخص - وإذا لم تكن خططه خططنا، وبكلمة أخرى، إذا لم تتوافر صلة عقلية بيننا وبينه، فلا نستطيع أن نكون إياه، حتى لو كنا نملك روحه ذاتها.

وليست هذه حجة بقدر ما هي صورة للقيام ببعض الحدوس المفتاحية عن أشخاص واضحين لنا. إذا كان لوك على صواب فالوجود المستمر للروح، حتى إذا وجد، ليس شرطاً كافياً للهوية الشخصية زمناً طويلاً. يضاف إلى هذا أن الوجود المستمر يوحي بأن العامل المفتاحي في الهوية الشخصية هو استمرار الوعي. وهذه هي الفكرة المفتاحية لنظرية الهوية الشخصية المعروفة باسم مذهب **الاختزال أو الردّ النفسي**[٢] Psychological reductionism.

٢- الاعتقاد بأن الأشياء المعقدة يمكن تعليلها بردها إلى كتلة مؤلفة من أشياء بسيطة.

إن أبرز المعاصرين المؤيدين لهذه النظرية هو ديريك بارفيت . Dereck Parfit.وهو يقدم تجربة فكرية مقنعة للبرهان على الفكرة التي يتصور فيها المرء ماذا يشبه إذا حُمل بعيداً إلى المريخ عبر الفضاء . يمكن لهذه العملية أن تتضمن تحطيم الجسم الأصلي وخلق جسم جديد من مادة مختلفة . وحتى لو أن رافيت الذي على المريخ يملك جسماً ليس بينه وبين بارفيت الذي على الأرض خلية مشتركة واحدة، وليس له حتماً الروح ذاتها، يبدو من الصواب القول إن بارفيت قد قام بالرحلة إلى المرّيخ . وهذا بسبب وجود ما يدعوه بارفيت الاتصال والاستمرارية النفسية بين بارفيت الأرض وبارفيت المريخ . لهذا يسمى هذا الرأي مذهب الردّ السيكولوجي لأنه يرد أو يختزل كل العوامل التي ترافق في العادة البقاء، ولاسيما الاستمرارية الجسمية، يردها إلى ما يعدّه أمراً أساسياً - الاستمرارية السيكولوجية .

تعرضت نسخة أطروحة لوك للهجوم لأنه كان يظن (من قبيل الخطأ) أن معياره الوحيد للهوية الشخصية هو استمرارية الذاكرة . وبكلمة أخرى :

بطرس ١ في ١/ ١/ ٩٧ هو شخص بطرس ٢ ذاته في ٢/ ١/ ٩٧ إذا كان وفقط إذا كان بطرس ٢ يتذكر قدراً كافياً من خبرات بطرس ١ .

نقول " قدراً كافياً " من خبرات بطرس ١ لأننا لا نتوقع من أحد

أن يتذكر كل شيء مع مرور الزمن. إذا صح هذا فإن هذا ليس كافياً ولا ضرورياً للهوية الشخصية. ليس هذا كافياً، لأنه إذا أمكن لشخص آخر، من خلال قراءة ما في ذهنه، أن يعي كل ذكرياتك، فمن الواضح أنه لن يكون عندئذ إياك. وليس هذا ضرورياً لسبب أكثر دقة. إنه لقانون منطقي أن:

إذا س = ص و س = ع فإذن ص = ع

مثلاً، إذا كان المدرس هو بيرتي وكان المدرس قاتلاً بالبلطة، وإذن يكون بيرتي قاتلاً بالبلطة. تأمل ما يحدث عندما نطبق هذا المبدأ المنطقي ومعيار الذاكرة للهوية الشخصية على قضية كهذه:

يوجد فتى صغير **(ف. ص.)** سرق بضع تفاحات، وكبر حتى أصبح جندياً **(ج)** وأنقذ أحد رفاقه، وكبر حتى أصبح عميداً مسناً **(ع. م.)**. البطل في زمن الحرب تذكر سرقة التفاحات. والعميد المسن نسي بطولات الحرب لكنه يتذكر سرقة التفاحات.

ما الذي سيقول معيار الذاكرة عن هذا؟ سوف يقول إن **(ف ص)** هو **(ج)**، وأن **(ف ص)** هو **(ع م)** وذلك لوجود وصلات ذاكرة بينهما. لكن عندئذ سوف يقول **(ج)** ليس **(ع م)**. وذلك لعدم وجود وصلات ذاكرية بينهما. لكن هذا يناقض قانون المنطق الذي مرّ ذكره. إذا **(ف ص)** = **(ج)** و **(ف ص)** = **(ع م)** إذن **(ج)** = **(ع م)**. ولأن معيار الذاكرة ينكر **(ج)** = ع م مع أنه صادق حتماً، يجب أن يكون معيار الذاكرة مخطئاً.

ذلك ليس مع ذلك نهاية المطاف لأصحاب مذهب الردّ السيكولوجي. فهم ينزعون إلى القول إن الذاكرة وحدها لا تكفي: لا بد أن توجد أيضاً وصلات للنية والشخصية والاستعدادات والمفضّلات، إلخ . . . وهذه العوامل، طبعاً، تتبدل كلها عبر الزمن، لكن ما دام يوجد تبدل متطور من دون تبدل مفاجئ وخطير، فعندئذ تتوافر استمرارية سيكولوجية ومن ثمّ هوية شخصية.

المشكلة الحقيقية لهذا الرأي تأتي تكملة لقصة المريخ التي بدأت أعلاه. يتصور بارفيت دخول وسيلة النقل البعيد في أحد الأيام لكي يجد فقط أنه قد "أرسل" إلى المريخ، لكن من دون أن يحطَّم على الأرض. فيوجد الآن كل من بارفيت الأرضي وبارفيت المريخي. في هذه الحالة الشخص الذي على المريخ مستمر نفسياً أو سيكولوجياً مع الشخص الذي على الأرض، لكن من الواضح أنه ليس ذاك الشخص، لأن الشخص الأرضي ما يزال على الأرض. وأفضل ما يوصف به أنه نسخة عنه. لكن إذا كان نسخة في هذا الموقف وما كان ليختلف لو أن الشخص الأرضي قد حُطم، فإنه سيكون نسخة مهما حدث. لذلك يبدو أن الاستمرارية السيكولوجية لا تكفي للهوية الشخصية. إنها قد تنتهي فقط بنسخة عن شخص آخر.

هذه الهموم قادت بعض الناس إلى الاعتقاد بأن المناقشة كلها قد تمت بصورة خاطئة جداً. فالذي أخفقنا في الاعتراف به، كما يقولون، هو أننا في الأساس حيوانات. من المؤكد أن من الممكن أن

يكون لك استمرارية سيكولوجية، وأن بعض الناس لا يرغبون في متابعة العيش من دونها، لكن إذا كنا نتحدث عن الهوية فالشيء الوحيد الكافي والضروري هو استمرارية الوجود الجسمي. وهذا الرأي يُعرف **بالمذهب الحيوي** Animalism .

يتطلب هذا الرأي تعديلاً مباشراً. نحن نعلم أنَ الناس يتابعون العيش بأعضاء وأطراف تركيبية ومزروعة. لذلك ماذا لو أمكن استبدال أجزاء جسمية من هذا القبيل بكامل جسمنا؟ ألا يتوافق هذا مع البقاء أحياء؟

بسبب هذا سوف يقول معظم المدافعين عن هذا الرأي إن العضو المهم هو الدماغ لأنه يتحكم في الفكر. كل شيء آخر يمكن تعويضه، لكن لا الدماغ.

لكن إذا اعترفوا بأن الدماغ حيوي لأنه يحمل الوعي، فلماذا لا يعترفون بأن الوعي هو المهم، لا الدماغ الذي يتفق فقط أن يكون حاملاً للوعي؟ من شأن هذا أن يعود بنا إلى مذهب الرد السيكولوجي. والمشكلة الثانية هي السؤال لماذا لا يمكن استبدال أجزاء تركيبية بالدماغ، أيضاً؟ لماذا تتم الموافقة على زرع القلوب والسيقان، ولا يتفق على زرع الأدمغة؟ ما دام الدماغ قادراً على إدامة الحياة العقلية للشخص، فما المشكلة؟ فلم لا؟

هذه مناقشة صعبة وقد استمرت زمناً طويلاً حيث يملك الناس غرائز قوية. في كل الآراء التي نوقشت شيء يسير إلى جانبهم، لكن

يبدو أن فيها كلها بعض الخطأ أيضاً. ربما تكمن المشكلة في التباس حول السؤال. فالقضية أهي قضية حقيقية بخصوص الهوية، أم هي مسألة قيمة، بخصوص ما يمكن أن نعده مستقبلاً مقبولاً؟ إذا كانت الأولى فقد يكون علينا أن نجيب عنها بالصورة التي نجيب بها عن أسئلة حول متعضيات أخرى، وهكذا يكون نصير المذهب الحيوي على الطريق الصحيح. وإذا كانت الأخيرة فعندئذ ربما كان رأي مزيج، مع عناصر مفتاحية من موقف مذهب الردّ السيكولوجي، هو الأكثر جدوى. إن كيفية قرارك ربما أفصحت عن الكثير مما له قيمة في نظرك في حياتك الخاصة.

***خاتمة**

يتفق الآن كل الناس تقريباً على أن العقل ممكن في الكائنات البشرية بفضل عمل أدمغتنا. لكن دراسة الأدمغة ما تزال في طفولتها. ولا يزال هناك الكثير مما يجب أن نتعلمه عنها. لكن ظلت فلسفة العقل قروناً تمارس من دون هذه المعرفة الأساسية عن الأدمغة. وبناء على هذا قد يظن المرء أن مما يلفت النظر أن يحرز الموضوع تقدماً على أية حال. . وبينما يبدو صحيحاً القول إن فلسفة العقل قد علمتنا الشيء الكثير، ربما وجب أن نقبل أن الحلول للمسائل الكبرى لن تأتي إلا حين نفهم فهماً أفضل كيف يعمل الدماغ. وقد بذلت الفلسفة أفضل ما في وسعها من جهد لفهم العقل، لكن سوف يحتاج حل بعض المسائل معرفة علمية أعظم حقاً.

* الخلاصة

يتعلق السؤال الرئيس في فلسفة العقل بعلاقة العقل بالمادة ولاسيما بالجسم، لماذا يبدو أننا غير قادرين على فهم العقل على أساس حركة المادة الطبيعية بينما يبدو أن من الممكن تعليل كل شيء في الكون بهذه الصورة؟

يتكون جواب المذهب الثنائي من أن العقل والجسم هما نوعان مختلفان من الجوهر ما داما يمتلكان مجموعتين مختلفتين من الصفات. والمشكلة الكبرى مع هذه النظرية هي تعليل كيفية إمكان التفاعل بين شيئين مختلفين كل هذا الاختلاف، ولاسيما أنه يبدو حقاً أن المادة والعقل يتفاعل أحدهما مع الآخر تفاعلاً سببياً.

ويدّعي السلوكيون أن جميع المفهومات العقلية ترجع لا إلى أشياء أو حادثات خاصة "غير مادية" بل إلى سلوكات قابلة للملاحظة من العموم أو إلى استعدادات للسلوك. والمشكلة الكبرى مع هذا الرأي أن الحالات العقلية ليست كلها ذات نوع من التعبير السلوكي.

والمذهب الفيزيقائي هو الرأي بأن أية حادثة عقلية تكون مماثلة لحادثة فيزيائية، وهذه سوف تكون في حالة البشر حادثة دماغية. والسبب الذي يجعل حادثة الدماغ لا تبدو شيئا من نوع الحادثة العقلية ذاته هو ببساطة وجود صورتين لممارستها - من "الداخل" ومن "الخارج". والصعوبة الكبرى للمذهب الفيزيقائي هي تعليل كيف تكون حادثات الدماغ والحادثات العقلية شيئاً واحداً حين يبدو أن لكل منهما صفات مختلفة جذرياً كهذه.

ويدّعى أنصار المذهب الوظيفي أن الشيء يملك عقلاً إذا كان قادراً على معالجة المدخلات وإنتاج مخرجات بصورة ذكية. وهو حيادي، لا فرق لديه بين أن يكون الشيء الذي يفعل هذا من نوع عضوي أومن السليكون، ولا يهمه ما يكون عليه عقل من هذا القبيل. والاعتراض الأكبر على المذهب الفيزيقائي يرد من حجة سيرلْ المؤلفة من الحجرة الصينية، التي تحاول إثبات أن النظام الفيزيقائي يمكن أن يكون فقط آلة تتبع قاعدة من دون الفهم المطلوب للذكاء.

ومشكلة العقول الأخرى هي مشكلة كيفية مقدرتنا على معرفة أن الأشخاص الآخرين يملكون عقولاً حين لا نستطيع معرفة أنهم يملكون حياة داخلية - نستطيع ملاحظة السلوك فقط. وأحد الحلول يأتي من حجة مأخوذة من التشبيه، الذي يقول إننا نعزو حالات عقلية إلى الآخرين لأنهم يشبهوننا من نواحي مهمة، ونحن أنفسنا نملك عقولاً، لذلك يبدو من المعقول أن ننسب حالات عقلية إلى الآخرين أيضاً. والحل الذي قدمه بوتنام هو أن الفرضية بأن الآخرين يملكون عقولاً حقاً هي ببساطة أفضل تعليل لكون الناس يسلكون كما يسلكون.

إن مشكلة الهوية الشخصية تتعلق بالذي يجعل شخصاً الشخص ذاته على مر الزمن، مع كل التبدلات التي يمكن أن تطرأ عليه. ويتكون الرأي التقليدي من أن الهوية الشخصية يحددها الوجود المستمر لروح غير فيزيائية (طبيعية). ويدّعي مذهب الردّ السيكولوجي أيضاً أن الهوية الشخصية هي مسألة تواصل واستمرارية

سيكولوجية. ويذهب أنصار المذهب الحيوي إلى أن الهوية الشخصية هي مجرد وجود متواصل لحيوان بشري مخصوص.

※المعجم

Category mistake – **غلطة الفصيلة**: أن تظن نوعاً من شيء أو ظاهرة كما لو كان نوعاً مختلفاً من شيء أو ظاهرة. مثلاً: أن تظن الجامعة نوعاً من بناية بدلاً من مؤسسة.

Identity – **الهوية**: بالمعنى الدقيق تعني أنه إذا "س" كان مماثلاً لـ "ع" فإن جميع خصائص "س" وهذه الخصائص وحدها هي خصائص لـ "ع".

Logical behaviourism - **المذهب السلوكي المنطقي**: الرأي بأن كل المفهومات العقلية ترجع إلى سلوكات أو استعدادات للسلوك.

Mental – **العقلي**: كل شيء يخص الكائنات الواعية مثل: الأفكار الإدراكات الحسية، والانفعالات.

Methodological behaviourism - **المذهب السلوكي المنهجي**: الرأي بأن أفضل طريقة لدراسة العقل هي بدراسة السلوك.

Monism - **المذهب الأحادي**: الرأي بأنه لا يوجد سوى جوهر واحد بدلاً من الجوهر الثنائي المفترض.

Physical - **الفيزيقائي**: كل ما هو من موضوعات العلوم الفيزيائية.

Substance dualism -**مذهب الجوهر الثنائي:** القول بأنه يوجد نوعان مختلفان من الجوهر، العقلي والفيزيائي.

Syntax - **علم التركيب**: القواعد الشكلية التي تتحكم في بناء الجمل.

* للاستزادة من المطالعة

العرض الكلاسيكي للمذهب الثنائي هو كتاب رينه ديكارت **تأملات في الفلسفة الأولى** Meditations on First phioloophy وهو أحد الكتب التي يغطيها المجلد المرافق لهذا الكتاب، **الفلسفة: نصوص مفتاحية** .Phylosophy: Key Texts ويتضمن كتاب جلبرت رايلْ، **مفهوم العقل** The Concept of Mind (بنغوين) نقداً شديداً لفلسفة ديكارت وهو كتاب مهم عن المذهب السلوكي، وسهل المطالعة وواضح. مجموعة كتابات فلسفية أكاديمية وقصص علمية غريبة، **أنا العقل** The Mind's I - حررها دوغلاس د. هوفستادر ودانييل ج. دينيت (بنغوين). تحوي العديد من المقاطع الساحرة عن موضوعات من المذهب الوظيفي كما تغطي جانباً كبيراً من حقول أخرى. ويعد كتاب جون سيرل، **العقول والأدمغة والعلم** - Minds, Brains and science (بنغوين)، كتاباً موجزاً يصلح جداً للقراءة ويحوي آراء سيرل في هذا الحقل. وكتاب تيم كرين، **العقل الميكانيكي** Mechanical Mind (بنغوين) كتاب واضح وغني

بالمعلومات ينقل المناقشة حتى إلى الوقت الحاضر. **الهوية الشخصية** Personal Identity، حرّره جون بيري (مطبعة جامعة كاليفورنيا)، كتاب يضم مجموعة مختارة من المطالعات عن الموضوع الوارد في العنوان. ويحوي المقالة الأصلية لبارفيت عن الهوية الشخصية. وللاطـــلاع على كتابة أصيلة عن مشكلة العقول الأخرى، حاولْ قراءة كتاب سـيمون غلاديني **الوجود مع الآخرين** Being with Others (روتلج).

*   *   *

٤ - فلسفة الدين

* ما فلسفة الدين؟

تُعنى فلسفة الدين عناية رئيسة بالمبررات العقلية للإيمان بالإله والكفر به. وتختلف عن علم اللاهوت Theology في أن هذا العلم ينطلق من معتقد ديني معيّن أو من مجموعة من المعتقدات ويحاول فهم مسائل في الدين واستكشافها من نقطة الانطلاق هذه. أما فلسفة الدين، من جهة أخرى، فلا يُفترض فيها الانطلاق من أية ادعاءات مسبقة أو معتقدات. وتهدف إلى فحص أساس المعتقد الديني، ومن أجل هذا لا تستطيع الادعاء بأن أية معتقدات دينية هي صادقة أو كاذبة.

وهذا الفرق بين فلسفة الدين وعلم اللاهوت ليس حاداً جداً عند التطبيق. والحجج الكثيرة التي سوف نتفحصها يمكن أن تبدو محاولات لإقامة المعتقدات الدينية على مبادئ عقلية، لكن يتبدى في الحقيقة أنها ترجع في أصلها إلى محاولات لتوفير تفسيرات عقلية ضمن نظم الاعتقاد الديني. لكن على الرغم من هذا سوف نعنى هنا

بفلسفة الدين كمقابل لفلسفة اللاهوت. وسوف ننطلق لا من الادعاء بأن أية معتقدات دينية هي صادقة، لكن بمنحى ذي عقل مفتوح نحو الحجج المؤيدة وتلك التي تعارض.

إن العديد من الحجج التي نستعرضها ترد بأشكال مختلفة في النصوص الكلاسيكية المختلفة. إن حجة وجود الإله، على سبيل المثال، عُرضت بأشكال مختلفة من قبل كل من القديس آنسلم ورينيه ديكارت. وبسبب ضيق المجال في هذا الكتاب لن أقدم نسخاً لحجج كهذه خاصة بنصوص فردية. وغرضي، بدلاً من ذلك، هو فحص الأشكال العامة لحجج كهذه والاعتراضات العامة التي يمكن أن تثار ضدها. بهذه الصورة يمكن تعرّف القضايا التي تمر في نسخ الحجج المختلفة من دون الغرق في تفاصيل خاصة بكاتب أو كاتبين.

وهناك قضية أخرى تتعلق بالضمير المستعمل لله. يشار إلى الإله في العادة بضمير "هو" أو ("هي"). وهذا ينطوي على بعض الغرابة حتى في نظر بعض المؤمنين بالدين الأكثر تمسكاً بالمعنى الحرفي للكلمة. وعلى الرغم مما قيل يفترض أن الإله ليس من البشر ولا من المادة. ومهما يكن فلا معنى لفصيلة الذكورة كلها إلا في سياق المخلوقات البيولوجية التي تتكاثر عن طريق الجنس، وأياً كانت ماهية الإله فهو ليس من هذه المخلوقات. وبناء على هذا تكون فكرة كون الإله ذكراً أمراً عسيراً على الفهم نوعاً ما. ومن السخف بالدرجة

ذاتها تصحيح الفكرة بفرض أن الإله أنثى والإشارة إليه بضمير المؤنث "هي". والحل الذي اقترحه هنا هو استعمال " it "[١].

ومع أن هذا الحل غير مرض بالقدر الذي يستعمل فيه "it" بالإنجليزية للإشارة إلى الأشياء لا إلى الكائنات، وأن الإله، إذا وجد حقاً، فإنه كائن وليس شيئاً، فيبدو لي أن هذا الحل هو الأقل سوءاً بين الحلول المتوافرة.

نقطة أخيرة ينبغي ألا تغيب عن الذهن هي أن قائمة موضوعات فلسفة الدين كما تدرس في العالم الناطق بالإنجليزية مأخوذة من القضايا التي تظهر من التراث اليهودي المسيحي. وهذا نقص بطبيعة الحال. لأن نقطة انطلاقنا لو كانت بعض الديانات الشرقية، على سبيل المثال، لنشأت فيها مسائل فلسفية مختلفة. وأنا إذ أتبع هذه القائمة من الموضوعات، أتبع، إذن، ما يمليه كثير من مناهج مقررات فلسفة الدين.

* ما الإله؟

إن جانباً كبيراً مما سوف نناقشه في هذا الفصل يتصل بوجود الإله أو عدم وجوده. لكن ما الذي تعنيه كلمة الإله؟ في التراث اليهودي المسيحي يوصف الإله بما يمكن أن ندعوه الكليّات الثلاث - Omnis، و " Omni " سابقة تعني الكل أو الكليّ.

١- الضمير الحيادي الذي لا يشير إلى مذكر أو مؤنث و يستخدم لغير البشر- المترجم

أولاً، يُعتقد أن الإله **كليّ المقدرة أو عظيم المقدرة** omni potent. وهذه تعني أنه قادر على فعل كل شيء. فإذا أراد تدمير كل شيء في لحظة، أو خلق مادة لا نهائية من لا شيء، فإنه قادر على فعل هذا، لكن هل في مقدور الإله خلق باب مفتوح من باب مغلق، أو خلق دائرة مربعة الشكل؟ هل يستطيع الإله أن يجعل الواحد والواحد يساويان ٣٧ ؟ يبدو هذا من قبيل السخف، وقد سعد الكثير من علماء اللاهوت بقبول أن الإله لا يستطيع فعل أمور مستحيلة منطقياً كهذه. وبهذه الصورة يمكننا أن نفهم أن الأشياء من قبيل الدائرة المربعة لا معنى لها حقاً. والقول إن الإله لا يستطيع خلقها لا يعني وضع حدود لقدرته.

ثانياً، يُعتقد أن الإله **كليّ الرحمة والمحبة** Omni-Benevolent وبكلمات الأغنية المشهورة "الإله محبة". لذلك لا حدود لعناية الإله. ولن يسمح لأي أحد بأن يتعذب لحرمانه من الحب، وهذه النقطة مهمة بالنسبة للسؤال عن سبب وجود العذاب في العالم، كما سوف نرى في القسم الثاني.

ثالثاً، يُعتقد أن الإله **كليّ المعرفة أو عالم بكل شيء** Omni-scient. لا أحد يستطيع أن يتوارى عن الإله لأنه قادر على رؤية كل شيء ومعرفة كل شيء، وتحيط معرفته بأفكارك الأكثر خصوصية وحميميّة. الإله هو الأخ الكبير العظيم.

ويضيف بعضهم إلى هذه الصفات الخاصة الثلاث أن الإله

كليّ الوجـود Omni-present أو مـوجـود في كل مكان. وهذه في الحقيقة موضع خلاف. فبينما يفهم بعض فلاسفة اللاهوت أن يكون الإله موجوداً في كل زمان وفي كل مكان (" **محايث باطن** " في الخلق " immanent " ، يرى آخرون أن الإله موجود نوعًا ما " **خارج خلقه أو متعالياً** (transcendent). وبسبب هذا الخلاف، لا تُعد فكرة وجود الإله في كل مكان وزمان جزءاً من لُبّ مفهوم الإله اليهودي المسيحي.

يهتم بعض الناس بافتراض أن الإله كليّ المعرفة، ومحيط بكل شيء علماً، لأن هذه الفكرة تمثل في الظاهر مشكلة لحرية الإرادة عند الإنسان. مثلاً، إذا كان الإله على علم بأنني سوف أختار الشاي بدلاً من القهوة، فهل يعني هذا أن اختياري لم يكن حراً حقاً، وأنه كان نوعاً ما مقدراً سلفاً وخارج نطاق سيطرتي؟

يقوم هذا القلق على سوء فهم. إن كون الإله عالماً بما سيأتي لا يعني بالضرورة أن المستقبل ثابت. فإذا كان الإله متعالياً وموجوداً خارج الزمان والمكان، على سبيل المثال، فعندئذ لا يعني كونه قادراً على رؤية المستقبل أن المستقبل ليس نتيجة اختياراتنا الحرة. الإله قادر على معرفة ما سنفعله بحرية من دون أن تنتقص معرفته من حريتنا. وحتى إذا كان الإله موجوداً في كل مكان وزمان، فإن قدرته وحدها على رؤية المستقبل لا تعني أن المستقبل ثابت. وقد تكون هناك

أسباب أخرى لكي نفترض أننا لا نملك إرادة حرة، لكن علم الإله بالمستقبل ليس واحداً من هذه الأسباب.

والمشكلة الأكثر جدية لمفهوم الإله المعروض بإيجاز تتعلق بمسألة سبب وجود الشرّ والعذاب في العالم. ويطلق على هذه مشكلة الشرّ.

* مشكلة الشرّ

إن تسمية مشكلة الشرّ مضللة لأنها ليست فقط مشكلة الشرّ بمعنى الأشياء الشرّيرة التي يصنعها الناس. إنها في الحقيقة مشكلة "الأشياء السيئة". ويمكن تصنيف هذه الأشياء السيئة في نوعين. الأول، يوجد شر أخلاقي، مثل التعذيب، والقسوة. والنوع الثاني شر طبيعي، وهو الأشياء السيئة التي تحدث حقًا، مثل الفيضانات، والمرض، والزلازل، والحوادث.

والمشكلة بالنسبة لمفهوم الإله التقليدي هي وجود الكثير من الشرّ بنوعيه الاثنين من حولنا. والحقيقة أن الشرّور الموجودة كثيرة كثرة تجعل الكثيرين يتساءلون كيف يمكن أن ينسجم وجود هذا العذاب الكثير مع وجود الإله بمفهومه التقليدي.

يمكن التعبير عن المشكلة بعبارة صريحة. نحن نعلم أن الشرّ (بمعناه المحدّد) موجود في العالم. إذا كان الإله موجوداً فكيف نستطيع عندئذ تعليل هذا الشرّ؟ يظهر أن هناك ثلاثة تعليلات، يمكن

أن يكون السبب عدم معرفة الإله بما يجري، لكن هذا التعليل من شأنه أن يعني أنه ليس كليّ المعرفة Omni-scient . ويمكن أن يكون ذلك لأن الإله لا يستطيع دفعه، لكن من شأن هذا التعليل أن يعني أن الإله ليس كليّ المقدرة Omni- potent . لذلك يبدو أن الصورة الوحيدة للتوفيق بين وجود الشرّ ووجود الإله هي بأن نبدل تبديلاً جذرياً فكرتنا عن ماهية الإله: الإله لا يمكن أن يكون كليّ المعرفة، وكليّ الرحمة، وكليّ المقدرة.

يدّعي بعض الناس أن هذا كاف لإثبات أن الإله غير موجود، على الأقل ليس الإله الذي يعبده كثير من الناس ويعتقدون به. لكن هل هناك من مخرج؟ هل يوجد تعليل لكون الإله قادراً على معرفة ما يقع من عذاب، وعلى العناية بمنع العذاب، وعلى القيام بما يدفع هذا العذاب، ومع ذلك يسمح بدوامه؟

تُسمّى المحاولات لتقديم تفسيرات من هذا القبيل الإلهيات[٢] The odicies وترِد بأشكال عديدة.

بعض الإلهيات غير قابلة إلى أقصى درجة للتصديق. مثال ذلك، أن أحدها ينكر الوجود الفعلي لأي شرّ في العالم إطلاقاً. قد تبدو الأشياء سيئة بالنسبة للنقطة التي نقف فيها، لكن ذلك كذلك

٢- الإلهيات (عند ليبنتس: البحث في دفع حجج المستدلين من وجود الشر على عدم وجود العناية الإلهية)

لمجرد عدم قدرتنا على رؤية الصورة بكاملها. ومن حيث يجلس الإله يبدو كل شيء جميلاً. يتعذر فهم كيف يمكن لأي أحد أن يعتقد بهذا بصورة جدية، على الأقل مع احتفاظه بإنسانيته سليمة. إن مشاهدة فظائع زلزال تسوانا، على سبيل المثال، والقول إنه لا يبدو سيئاً إلا لأننا لا نستطيع رؤية الصورة بكاملها هو موقف ينطوي على انعدام الرحمة على أقل تقدير.

الإلهيات الأقرب إلى العقل لا تنكر حقيقة الشرّ، لكنها تحاول إثبات أن وجوده أفضل، على المدى الطويل، من عدم وجوده. وكما يريد منك طبيب الأسنان أن تتحمل بعض الألم لأنك ستستفيد منه على المدى الطويل، كذلك يتيح الإله، بحسب هذا الرأي، العذاب لنا لأنه ضروري على المدى الطويل. إن هذا الرأي لا ينكر حقيقة العذاب لكنه يوضح سبب كونه ضرورياً.

لكن ما الذي يمكن أن يجعل كل عذاب الأرض جديراً بالثمن؟ هناك جواب منتشر بصورة تدعو للعجب، وهو الذي يطلق عليه دفاع الإرادة الحرة. أقول إنه منتشر بصورة تدعو للعجب لأنه يبدو بصورة واضحة جداً أنه غير مناسب. يقول دفاع الإرادة الحرة: كان أمام الإله خياران: إما أن يخلق الكائنات مع إرادة حرة وفرصة اختيار الصالح بحرية وبهذه الصورة تتمتع بالحياة الخالدة؛ أو لا يخلق كائنات من هذا القبيل. والكون يصبح مكاناً أفضل إذا كانت هذه الكائنات موجودة فيه. لهذا السبب خلق الإله الكائنات. لكن إذا كانت

كائنات من هذا القبيل موجودة، فإن عليها عندئذ أن تختار الخير كما تختار الشرّ، فتتسبب في العذاب. لهذا لابد من وجود الشرّ، لكن هذا ثمن يجدر دفعه.

لا أمل في هذا الدفاع، على هذه الصورة، لأنه يغطي فقط الشرّ الأخلاقي، لا الشرّ الطبيعي. فهو ما يزال بعيداً عن تعليل الأمراض، والزلازل، وما شابه. ولابد من تعديل دفاع الإرادة الحرة بالقول إن الأشياء من هذا القبيل ضرورية لكي نتعلم منها وننمو روحياً. وبكلمة أخرى، نحن لا نصبح قادرين على اختيار الصالح إلا من خلال مواجهة العذاب.

الدفاع ضعيف حتى في صورته المعدلة. وتبدو ضرورة مواجهة العذاب غير قابلة للتصديق. فبعض الناس يعانون من العذاب أكثر جداً من غيرهم. فهل هذا يعني أنهم أفضل نتيجة لذلك؟ وهل يذهبون وحدهم إلى الجنة؟ وهذا يقود إلى الصعوبة العامة وهي أن ميزان العذاب غير متناسب، لماذا يموت بعض الناس ببطء، يعانون من ألم مميت، ولا يكون بجانبهم أحد في بعض الأحيان ليتعلم منه؟

وإنه لأمر مشكوك فيه إلى أقصى حد افتراض أن هذه المعاناة ضرورية. ففي وسع الناس التعلم بصور مختلفة. فالبعض منهم يكتفون بمعرفة أن أحد الأشياء ضار بهم فيتجنبونه، بينما لابد

لآخرين من معاناة الأمر المؤذي معاناة فعلية قبل أن يبتعدوا عنه وهذا يبين أنه لا يوجد شيء محدّد وضروري عن الصورة التي نتعلم بها. وكان الإله قادراً على أن يجعل منا تلامذة أسوأ أو أحسن بطبيعتنا. ويبدو أن الإله سيكون مصاباً بنوع من السادية لو أنه صممنا بصورة تجعلنا لا نستطيع التعلم إلا من خلال وسائل رهيبة من هذا القبيل.

وموجز القول إن دفاع الإرادة الحرة يخفق في تعليل أنواع العذاب الذي نكابده، وأشكاله القصوى التي يضطر بعض الناس إلى الإذعان لها، ويبدو أيضاً أن هذه الفكرة مبنية على مذهب قاس يقضي بأن علينا أن نكون مطبوعين على العذاب من أجل أن نتعلم. إذا كان الكون قاسياً كل هذه القسوة، فعندئذ من المؤكد أن هذا سوف يعطينا سبباً أوجه للشك في أنه واقع تحت سيطرة إله خيِّر.

وهذا يقودنا إلى نوع آخر من طريقة طرح مشكلة الشرّ. دعنا نقبل بوجود نوع من طريقة منطقية للتوفيق بين وجود الإله ووجود الشرّ. إذا أمكن حصول هذا وكان الإله موجوداً حقاً، فإلى أين يقودنا هذا؟ يبدو، في نظر كثيرين، أننا سوف نبقى مع الحقيقة القاسية بأن الإله مستعد للسماح بالعذاب الرهيب كوسيلة إلى غاية، ويمكن أن نشعر بوجود فظاعات سمح الإله بها ولا يمكن إطلاقاً تبريرها كوسيلة إلى غاية. إذا سمح الإله بهذه الأشياء، فعندئذ يعني ذلك أن الإله غير جدير بأن نعبده. وإذا طرحت مشكلة الشرّ بهذه الصورة فإنها تثبت إما أن الإله غير موجود أو أنه منفرّ أخلاقياً.

* الإيمان والعقل

يجد كثير من المؤمنين أن هذا الأسلوب من الجدل لا يرضي. يبدو أن خطأ ما يرتكب حين يُتوقع لطرائق الإله أن تكون مفهومة بصورة ما من جانبنا. أفلا يجب علينا أن نسمح بأن تكون غايات الإله خفية وألا نستطيع أن نتوقع فهمها كلها؟ قد لا نكون قادرين على فهم ما يمكن أن يجعل العذاب يستأهل الثمن، لكن لا نستطيع أن نرى ما الخيارات التي كانت لدى الإله، ولا مقدار عظمة ثوابات الحياة بعد الموت. أليس في مقدورنا الثقة تماماً بأننا، بعد الموت، سوف يكون في وسعنا رؤية أن غايات الإله هي خيِّرة حقاً؟

هذا الاعتراض يرتفع ضد مشكلة التمييز بين فلسفة الديانة وعلم اللاهوت. قد يكفي في علم اللاهوت القول إننا نستطيع فهم الكثير جداً، لكن كل شيء ما بعد هذا خفيّ. إذا بدأنا من الإيمان بطيبة الإله، فإننا عندئذ يمكن أن نحاول ونعلل وجود الشرّ بقدر ما نستطيع، لكن نقبل بأن تعليلنا يمكن أن يكون قاصراً. لكن فلسفة الديانة لا تنطلق بافتراض الإيمان. إذا لم نستطع حل مسألة الشرّ منطقياً، فإن النتيجة التي نصل إليها لابد أن تكون أنه من غير المنطقي الإيمان بالإله أو عبادته.

لكن هذا الحل يغري بسؤال حيوي آخر، على الرغم من أنه قد لا يكون منطقياً عبادة الإله أو الإيمان به، ألا يمكن أن يذهب الإيمان إلى أبعد مما هو منطقي؟ هل ينبغي لنا أن نُجبَر على ما هو منطقي حين يتعلق الأمر بالعقيدة الدينية؟

توجد صور مختلفة للنظر في هذه المسألة، لكن إذا كنا نعمل ضمن فلسفة الدين فإن صورة النظر فيها هي بأن نفكر، من وجهة نظر منطقية، بما يمكن أن يكون للمعقولية من حدود وكيف يستطيع الإيمان تجاوز العقل أو يعجز عن تجاوزه. إذا اكتفينا بالقول إن للإيمان أسبابه التي لا يعرف العقل شيئاً عنها، فإننا نتخلى فعلاً عن مقاربة قضايا الدين مقاربة فلسفية.

إن للفكرة القائلة بوجود حدود للعقل تاريخاً طويلاً في الفلسفة. قال كانْت مرة إن فلسفته تفرض حدوداً على العقل لكي تترك مجالاً للإيمان. وحاول إثبات وجود مسائل يجب على العقل أن يبقى ساكتاً حيالها، لكن بقاءها حيويّ للحياة البشرية. من المشروع في هذه المناطق اتخاذ القرارات على أساس الإيمان.

وقد اتبع خطاً مماثلاً من التفكير وليم جيمس (١٨٤٢-١٩١٠) الذي قال بوجود قضايا عديدة يقبل فيها اتخاذ قرارات للإيمان بناء على أسباب غير عقلية، أحدها الإيمان بوجود الإله.

تقوم حجة جيمس على فكرة أننا في بعض الأحيان نملك خياراً بين فرضيتين متنافستين أو أكثر، لكن تنقصنا الأسباب المنطقية والأدلة الواقعية للاختيار من بينها. (في سبيل التبسيط سوف أتابع الكلام عن أمثلة حيث لا يوجد سوى خيارين). ما يمكن أن نفعله طبعاً في موقف من هذا القبيل هو فقط الامتناع عن الاختيار. يمكننا تماماً تعليق

الحكم ونقول إننا لا نعرف أي الفرضيتين صادقة. لكننا لا نستطيع فعل هذا في الخيارات التي يدعوها جيمس الخيارات الأصلية genu-ine. علينا الاختيار، وإذا لم تتوافر أسباب منطقية للاختيار يجب علينا أن ندع مشاعرنا -أو "طبيعتنا العاطفية" - تقودنا.

تتميز هذه الخيارات الأصلية بثلاث خصائص. أولاً، يجب أن تكون الفرضية المعروضة خياراً "حياً". والخيار الحي هو فرضية ذات إمكان جدي. إذا طلبت منك أن تنظر في فرضية أن القمر قطعة من الجبن، فذلك ليس خياراً حياً. إنه ليس إمكاناً جدياً وكفى. لكن فرضية أن المافيا قد قتلت JFK هي فرضية حية. قد لا تصدقها، لكنها تنطوي على إمكان جدي. ووجود الإله فرضية حية أيضاً في رأي جيمس. سواء آمنا بالإله أم لم نؤمن، فإن وجوده إمكان جدي.

الخصيصة الثانية المهمة للخيار الأصيل هي أنه مفروض فرضاً. والخيار المفروض هو عندما يكون أمامك خياران ولا مجال لخيار متوسط. مثال ذلك، إذا سألتك أتريد الشاي مع سكر أم من دون سكر؟ فذلك ليس خياراً مفروضاً لأن بإمكانك أن تختار عدم تناول الشاي كلياً. لكن إذا طلبت منك أن تقبل بأن ما أقوله هو صادق، فلك أن تقبل أو ألا تقبل، وإذا قلت "أنا لست متأكداً، وأعلق الحكم"، فإنك عندئذ ترفض في الحقيقة القبول بما أقوله. والإيمان بالإله، في رأي جيمس، هو خيار مفروض، لأننا إما أن نؤمن بالإله أو نمتنع عن الإيمان، وهذا بالاعتقاد بأن الإله غير موجود أو بتعليق الحكم، وفي الحالتين اخترنا عدم الإيمان.

والخصيصة الأخيرة للخيار الأصيل هي أنه من بعض الوجوه حاسم ومهم جداً وبعيد الأثر في الحياة. إن مشاهدة أوبرا صابون هي خيار حي ومفروض معاً. وهي إمكان حقيقي. ولي أن أشاهدها أو ألا أشاهدها. لكن المشاهدة ليست خياراً حاسماً. إن حياتي لن تتبدل كثيراً بناء على اختياري. لكن الإيمان بالإله هو خيار حاسم وخطير.

إن إيماننا بالإله أو عدم إيماننا يجعل حياتنا مختلفة جداً (وربما ما بعد الحياة). إنه يؤثر في كامل الصورة التي نرى بها العالم.

لهذا كان الإيمان بالإله، عند جيمس، خياراً أصيلاً لأنه حي ومفروض وحاسم. لكن ليس في إمكان العقل ولا في إمكان البيِّنة أو الشاهد تقرير ما إذا كان الواجب أن نؤمن به أو لا نؤمن. فإذا قررنا أن نؤمن به، فإننا نعمل، إذن، بالإيمان الذي يتجاوز العقل، لكن ذلك فقط لأن قرارنا يجب أن يُتخذ خارج مملكة العقل.

إن حجة جيمس مهمة ومعقدة جداً ولكنها لا تخلو من نقاط ضعف.

أولاً، لا يعتقد العديد من الملحدين أن وجود الإله خيار حي. وتقودهم تأملاتهم إلى الاعتقاد بأن فكرة الإله ذاتها في القالب اليهودي المسيحي مضحكة. و يعد وجود الإله لأناس من هذا القبيل خياراً ميتاً مثل القمر المصنوع من الجبن.

ثانياً، يمكن أن نقاوم تعريف جيمس للاختيار المفروض. فبناء على ما يريده جيمس، يبدو أن تعليق الحكم غير مسموح به إطلاقاً،

لأن تعليق الحكم يعني الإمساك عن القبول وهذا يصنف رفضاً للاعتقاد، لكن من المؤكد أن هناك فرقاً بين رفض فرضية وتعليق الحكم عليها. هذا الفرق يعده جيمس غير مهم.

ثالثاً، بإمكاننا عدم الاتفاق على أن العقل والبيِّنة لا يحسمان المسألة لنا. فقد تكون الحالة مما لا يستطيع فيها المرء إثبات وجود الإله أو عدم وجوده. لكن التوازن بين البينات والحجج قد يميل بإحداها أكثر جداً من الأخرى. إذا كان الأمر كذلك، فعندئذ لن نحتاج التعويل فقط على طبيعتنا العاطفية. يظل في حوزة أدمغتنا الدور الأهم للقيام به.

تهدف حجة جيمس إلى تبرير اتخاذ قرار الإيمان من دون دعم من العقل بإثبات أنه يمكن بمعايير العقل ذاته تبرير قرارات من هذا القبيل. وهي حجة بارعة من دون شك، لكن نجاحها يظل موضوعاً للجدل.

* المراهنة على الإله

قدم بليز باسكال نوعاً من الحجة مختلفًا جداً في محاولة لتبرير الإيمان بالإله في غياب البرهان أو البيِّنة الحاسمة.

يتكون جوهر الحجة من أن لدينا إمكانين: الإله موجود أو غير موجود. وليس لدينا برهان في أي من الحالتين، لذلك عليك اختيار الاعتقاد بإحداهما. إذا اخترت الإيمان بالإله وعبادته،

يمـكن أن يحصل أمران. إذا كان الإله موجوداً فقد اخترت الجواب الصحيح والجنة تنتظرك (مع بعض المكافآت في هذه الحياة لتعيش براحة بال وغير ذلك). إذا كان الإله غير موجود فسوف تظل تستمتع بالمكافآت في هذه الحيـاة. وبإمكانك أن تكون ورعاً بثمن بخس طبعاً، لكن لما كان الموت هو النهاية فلا شيء يهم كثيراً بأية صورة.

وإذا اخترت ألا تؤمن بالإله. يوجد أمامك إمكانان أيضاً. إذا لم يكن الإله موجوداً فقد كنت مصيباً، لكن الموت هو النهاية والأمر كله لا معنى له على أية حال. تربح، لكن نصرك فارغ. وإذا كان الإله موجوداً حقاً فإن كفرك يعني أنك تغامر بالذهاب إلى جهنم وتنزل عليك اللعنة، أو على الأقل يفوتك الإسراع في ولوج أبواب السماء.

إذن أي الرهانين أفضل؟ يبدو أن الإيمان بالإله هو الأفضل، إن هذا وحده يمنحك فرصة لحياة أبدية وتأتيك الفرصة بثمن بخس. أما الخيارات الأخرى فليس فيها سوى القليل من المكافآت الممكنة وتنطوي على مخاطر كبيرة. لهذا كان الإيمان بالإله أفضل رهان.

الحجة بارعة، لكن يصعب في بعض الأحيان فهم سبب كونها قد جلبت انتباهاً كبيراً جداً. المشكلة الأولى هي، إذا آمنتُ بالإله، فبأي إله أومن؟ إذا اخترت الدين أو المذهب الخاطئ أغامر أيضاً بدخول نار جهنم والتعرض للعنة. والأهم من هذا أيضاً مسألة لماذا

يقبل الإله العظيم في جنته أناساً اختاروا الإيمان به على أساس رهانه الجيد بدلاً من أناس لم يؤمنوا به لكنهم يحيون حياة صالحة. وقد اعترف باسكال بوجوب أن يكون الإيمان مخلصاً، لكنه يرى أنك ما إن تقبل بالرهان، وتمارس تماماً حياة دينية فسوف تصبح مؤمناً مخلصاً، لكن يبدو أن هذه خدعة مزدوجة: أولاً تخدع نفسك بأن إيمانك مخلص، ثم يتقبل الإله هذا الإخلاص ويدعك تدخل الجنة.

كلتا هاتين المشكلتين تمسّ القضية الأوسع وهي، بالنسبة لغير المؤمنين، أن الفكرة كلها بأن الإله يقرر كيف يثيب الناس على أساس ما يعتقدون به، هي فكرة غبية. فهل الإله نوع من أنانيّ مغرور غير آمن يعامل الناس معاملة أفضل أو أسوأ تبعاً لمقدار عبادتهم إياه؟ يجد الملحد شيئاً غريباً في تكوين عقول المؤمنين بالدين الذين يظنون أن القرارات بشأن الحياة الخالدة والجحيم تتخذ على هذا الأساس. وإذا عبرنا عن رأي الملحد بصورة رهان آخر نقول إن الملحد يظن أنه إذا كان الإله موجوداً فإن المحتمل أن يقرر ما يحدث بعد الحياة على أساس الأسلوب الذي اتبعه الشخص في الحياة أكثر منه على أساس ما إذا كان قد آمن بالدين الصحيح.

* وضع اللغة الدينية

وكما يعتقد العديدون من المؤمنين بالدين بوجود شيء غير مناسب لدى محاولة فهم الدين على أساس عقلي محض،

يعتقد عديدون أيضًا أنه من غير المناسب محاولة فهم اللغة الدينية على أساس اللغة الاعتيادية. عندما يأخذ رجل الدين المسيحي، على سبيل المثال، الخبز والخمر في صلاة العشاء الرباني ويقول، "هذا جسد يسوع المسيح وهذا دمه"، من الغباء فهم هذه الكلمات بمعانيها اليومية. في الحالة الاعتيادية إذا قلنا عن شيء إنه جسد شخص ودمه، فذلك يعني أننا، إذا أردنا تحليل الشيء، سوف نرى أنه مركّب من لحم ودم. ويندر أن يظن أحد أن هذا هو الذي يحصل عندما نحلل خبز العشاء الرباني ونبيذه. مهما كان المقصود من قولنا الخبز والنبيذ فإن قولنا لن يعني ذلك.

لكن يصعب الانتقال من هذا لكي نعثر على صورة لفهم اللغة الدينية تنال الرضا. منذ البداية، يُعتقَد أن معظم المؤمنين بالدين لا يرغبون في القول إن اللغة التي يستخدمونها هي مجرد لغة مجازية أو استعارية. ولكي نفهم، مثلاً، كيف أن يسوع هو ابن الإله، لا بدّ من فهم "ابن" فهمًا مختلفًا عن الفهم الاعتيادي. لكن المسيحيين، بالتأكيد، لا يعنون أن يسوع ليس حقيقة ابن الإله، وأن عبارة "ابن الإله" هي استعارة فقط. إن النصوص الدينية، قد تتضمن طبعاً استعارات لكن إذا فُهمت اللغة الدينية كلها على هذه الصورة، فإن الاعتقاد بالدين لن يتطلب الاعتقاد بأي شيء حقيقي بمعنى الكلمة، لكن مجرد الإعجاب بنوع من مجموعة شعرية.

على هذا تكون المعضلة التي تواجه المؤمنين بالدين كما يلي:

إذا فُسِّرت اللغة الدينية كلغة اعتيادية فإن الكثير من المبادئ الدينية يبدو تماماً سخيفاً أو كاذباً لدى محاولة البرهان على صدقه. فيسوع لا يمكن أن يكون حرفياً كله إلهاً وكله إنساناً. ولا يمكن أن يكون حرفياً ابن الإله. وخبز العشاء الرباني ونبيذه لا يمكن أن يكونا حرفياً جسد المسيح ودمه. لكن إذا أُخذت اللغة الدينية على سبيل المجاز أو الاستعارة، فإن المعتقدات الدينية تفقد جوهرها. مثال ذلك أن الإيمان بالحياة بعد الموت لا يضيف شيئاً كثيراً إذا كان هذا إيماناً فقط بحياة مجازية بعد الموت. يستطيع ملحد أن يعتقد بذاك النوع من الخلود. وإذا كان "ابن الإله" استعارة، فما الذي يجعل يسوع فريداً جداً؟ ألسنا جميعاً، إذا تحدثنا بلغة الاستعارة، أبناء الإله وبناته؟ لكن إذا كانت لغة الدين غير صادقة حرفياً ولا مجازياً. فما نوع الوضع الذي تملكه؟ أوليست كل المحاولة لاستثناء لغة الدين تبدو تدبيراً يائساً للحفاظ على الحقيقة والمعنى في كتلة من المعتقد معطلة عن العمل مع باقي معارفنا ومعتقداتنا؟

رأى بعضهم في القرن العشرين حلاً لهذه المسألة في الفلسفة المتأخرة للودويغ وتغنستاين (١٨٨٩ - ١٩٥١). يبدو أن الصورة التي فهم بها وتغنستاين اللغة تفسح في المجال لكي يكون لأنماط مختلفة من اللغة قواعد مختلفة، من دون الحاجة إلى منح الدين لغة خاصة، رفض وتغنستاين نموذج اللغة الذي يرى الكلمات والجمل كأنها ترتبط بالعالم مباشرة ورآها، بدلاً من ذلك، كما ترتبط بطاقات عناوين

اللوحات باللوحات الفنية تحتها. مثال ذلك، من الشائع التفكير بأن جملة مثل "القطة جلست على الحصيرة" تعني ما تعنيه، وأنها صادقة أو كاذبة، بسبب علاقات الكلمات في الجملة بأشياء في العالم الحقيقي - القطة والحصير. وفق هذا النموذج تكون الحقيقة والمعنى مسألة كلمات وجمل فقط تطابق أو تحاذي أشياء في العالم.

والمشكلة هي أنك إذا نظرت إلى القواعد التي تتحكم في هذه المحاذاة فإن الأشياء تأخذ بالظهور بمظهر أصعب جداً. مثلاً، ماذا لو قلت "ماجدة تلعب لعبة"؟ ما القاعدة التي تحدد ما إذا كانت هذه الكلمة تحاذي الحقيقة؟ قد تظن أن الجواب بسيط: الكلمات تحاذي إذا كان شخص اسمه ماجدة وهي تلعب لعبة، لكن ما القواعد التي تقول لي إن كلمة مثل "لعبة" مطبقة بصورة صحيحة؟ يمكن أن تكون المحاولة للإجابة عن هذا السؤال مخيبة، لأننا نعلم جميعاً علماً جيداً من ناحية ما الذي ينطوي عليه لعب اللعبة. لكن إذا حاولت ووضعت ذلك في مجموعة واضحة من القواعد، فإنك سوف تخفق حتماً تقريباً. لأنه توجد صور كثيرة جداً يستطيع المرء أن يلعب بها أحد الألعاب. ثم، إن الفعالية ذاتها، مثل القتال fight ، يمكن أن تبدأ لا كلعبة وتصبح لعبة، أو عكس ذلك. إن للكلمة معنىً مرناً ومائعاً جداً فلا يمكن الإمساك به بمجموعة من القواعد.

إن فكرة وتغنستاين هنا هي أن استخدام كلمة بصورة صحيحة

ليس مثل تعلُّم مجموعة من القواعد لكي تستطيع تسمية البنود في العالم بصورة صحيحة. إنها أشبه جداً بتعلم مهارة. نفهم ما تعنيه إحدى الكلمات حين نستطيع استخدامها بصورة صحيحة. قارن هذا بتعلم كيف يكون استخدام شيء مثل مضرب البيزبول. نعلم أن أحدهم تعلم كيف يستخدم مضرب البيزبول، لا عندما يتمكن من إعلامنا كل شيء عن المضارب، لكن عندما يتمكن من الذهاب إلى الملعب ويضرب الكرة جيداً. وبالصورة ذاتها يشبه تعلم استخدام اللغة استخدامَ الكلمات بصورة صحيحة وفي السياق الصحيح. نلمح هذا في نصيحة وتغنستاين بأن عليك ألا تسأل عن معنى الكلمة لكي تفهمها بل يجب أن تسأل عن استخدامها.

ما علاقة هذا بلغة الدين؟ يرى بعضهم أن نظرية وتغنستاين تنطوي على نبذٍ أو رفض لأولئك الذين يطلبون من اللغة الدينية استخدام مصطلحات اعتيادية أو قابلة للتفسير علمياً. إذا طلبت فحص الخمرة الربانية لمعرفة إن كانت دماً، مثلاً، فإنك تكون بصدد ارتكاب غلطة الادعاء بوجود قاعدة واضحة تتحكم في استخدام كلمة "دم" وأن هذه القاعدة هي قاعدة علمية أساساً. لكن، بالنسبة للمؤمن بالدين، توجد استخدامات أخرى لهذه الكلمة. إن "للدم" معنى مقدّساً واستخداماً في صلاة العشاء الرباني لا يمكن شرحهما على أساس الاستعارة أو العلم فقط، والصورة الوحيدة لفهم هذا

الاستخدام حقاً هو بأن تعيش ضمن طائفة دينية وتستخدم الكلمة لنفسك. فكما أنك لا تستطيع استخدام مضرب البيزبول إلا في الملعب كذلك لا تستطيع تعلم كيفية استخدام اللغة إلا بممارستها في الجماعة التي تستخدمها. إذن، لفهم لغة الدين، تحتاج رؤية كيف تستخدمها الطائفة الدينية.

نظرية وتغنستاين دقيقة وغنية وتستحق المطالعة عن كثب. وخطرها الأكبر هو في إمكان استخدامها تبريراً لمذهب التعمية Obscurantism - تغطية الأفكار الغامضة والملتبسة بقناع من لغة غير قابلة للاختراق أو النفوذ. وبعد كل شيء، ألا يستطيع أي أحد، حين يرى الهجوم على معتقداته، أن يدير ظهره ويقول "أنت لا تفهم كيف تستخدم هذه الكلمات في جماعتنا اللغوية، وكفى!"

يضاف إلى هذا أن آراء وتغنستاين يمكن أيضاً أن تؤدي إلى مذهب نسبية المعرفة Relativism ، حيث لا توجد معايير مشتركة للفصل بين ادعاءات الحقيقة المتنافسة، وحيث تملك كل جماعة حقائقها الخاصة بها. إن كثيراً من أنصار نظرية وتغنستاين مستعدون للقبول بهذه النتيجة، لكنها تقلق كثيرين آخرين يعتقدون أن الصدق والكذب يعتمدان لا على ما نقوله ونظنه، لكن على ما تكون عليه الأشياء.

*الحجة الوجودية (الأنطولوجية)[٣]

The Ontological argument

إن القضايا التي استعرضناها حتى الآن، حول مفهوم الإله، وطبيعة الشرّ، واللغة الدينية، والعلاقة بين الإيمان والعقل، ربما كانت أهم الموضوعات في فلسفة الدين. لكن عند تدريس المادة، تعَدّ هذه القضايا ثانوية غالباً، لا أولية. وتميل الأفضلية في المناهج إلى الذهاب إلى سلسلة من الحجج على وجود الإله أكثرها حجج من القرون الوسطى. هذه الحجج ذات أهمية بلا ريب، كما سوف نرى. لكنها من عدة نواحي يُستغرب أن تظل تلفت كل هذا الانتباه، لأنها بين أضعف الحجج في تاريخ الفلسفة.

من أهم هذه الحجج وأصعبها الحجة الوجودية (الأنطولوجية ontological) على وجود الإله، التي تبدو بأشهر أقنعتها في كتابات القديس آنسلم وديكارت. وكالحال مع الكثير من هذه الحجج لا توجد "حجة وجودية" مفردة واحدة. بل يوجد عدد من الحجج المختلفة، وتشترك كلها في شكل واحد أساسي. تحاول الحجج الوجودية إثبات أن الإله يجب أن يوجد كأمر ضروري وأن في وسعنا معرفة هذا بمجرد دراسة ما يعنيه مفهوم الإله.

تحاول الحجة، بأبسط أشكالها، إثبات أن من التناقض القول

٣- الأنطولوجي: مبحث من أجل الوجود.

إن الإله غير موجود. تأملْ، على سبيل المثال، ما نستطيع قوله عن المثلثات وما لا نستطيع. من دون ادعاء أية ادعاءات عن وجود المثلثات فعلاً أو عدمه، نعلم، من النظر في ما يعني أن يكون الشيء مثلثاً، أن المثلثات يجب أن يكون لها ثلاثة أضلاع وأن المثلث المربع الأضلاع هو تناقض في الحدود. والآن انظر في مفهوم الإله. الإله هو، كما رأينا، جميع الكليّات - كليّ المقدرة، كليّ المعرفة، وكليّ المحبة والرحمة. لكن من المؤكد أن الشيء الذي له كل هذه الملامح لابد أن يوجد. لا يمكن أن تكون عظيم المقدرة إذا لم تكن موجوداً حقاً. وهكذا يبدو أن الوجود مبنيٌّ ضمن مفهوم الإله. وعلى هذا، كما أن المثلث المربع الأضلاع تناقض في الحدود، كذلك الإله غير الموجود تناقض. إذن، الإله واجب الوجود.

تحتوي هذه النسخة من الحجة، على الرغم من تبسيطها، على جوهر كل الحجج الوجودية، كما يمكن أن نرى من النظر إلى صيغة أكثر تعقيداً. تعريف الإله الذي لا اعتراض عليه في الظاهر هو "أعظم كائن يمكن تصوُّره". دعنا نفترض الآن أن كائناً من هذا القبيل غير موجود. بيد أنه يبدو الآن أن في وسعي أن أتصور كائناً أكبر من هذا، أعني، أعظم كائن يمكن تصوّره ويمكن أن يوجد فعلاً، لكن، بطبيعة الحال، إذا أمكن تصور كائن كهذا، فإن إلهنا الأصلي غير الموجود لا يكون عندئذ أعظم كائن يمكن تصوره بعد كل شيء.

والصورة الوحيدة للخروج من التناقض هي بأن نفترض أن كائناً من هذا القبيل موجود حقاً. تلك هي الصورة الوحيدة التي يكون فيها معنى لمفهوم الكائن الأعظم الذي يمكن تصوره ولا يناقض نفسه.

إن الفكرة ذاتها، كما هو واضح، هي التي تعرَض من حيث الجوهر، على الرغم من أن صيغة هذه الحجة معقدة أكثر قليلاً. إن وجود الإله لا بد أن يكون ضرورياً لأن مفهوم الإله غير الموجود يعد غير منسجم ومتناقض مع نفسه.

تظهر المشكلة مع هذه الحجة حالما نطبق المنطق ذاته على شيء آخر، مثل أعظم رياضي يمكن تصوره.

إذا كان أعظم رياضي يمكن تصوره غير موجود، فعندئذ يبدو أن في وسعنا تصور رياضي أعظم من هذا، أعني أعظم رياضي يمكن تصوره ويوجد حقاً. وهذا يجعل الرياضي الأعظم غير الموجود الذي يمكن تصوره ليس أعظم رياضي يمكن تصوره على الرغم من كل شيء. وهكذا يبدو أن أعظم رياضي يمكن تصوره يجب أن يوجد.

وكما لابد أن يكون واضحاً، يمكن تطبيق الحجة ذاتها على أعظم بيتزا يمكن تصورها، أو أعظم سمفونية يمكن تصورها. والأسوأ من هذا أن بالوسع تطبيقها على موجودات غير موجودة. ماذا نقول عن التنين العظيم وطائر الفونيق اللذين يمكن تصورهما؟ أو عن أعظم نصف رَجُل half-man ، أو نصف همبرغر يمكن

تصورهما؟ كل هذه الأشياء يجب أن توجد إذا صح منطق الحجة الوجودية.

جرت طبعاً محاولات لإثبات أن الإله حالة خاصة، وأن منطق الحجة الوجودية لا يمكن أن يتسع لكل شيء تماماً. لكن معظم الفلاسفة يقبلون بأن منطق الحجة معيب. وإذن، أين موطن الخطأ، على وجه الدقة؟ يبدو أن المشكلة هي في أن الحجة تقفز من المفاهيم إلى الوجود الحقيقي. لكن لا توجد صلة مباشرة بين الاثنين. مثال ذلك، في حالة المثلثات كون المثلث يتطلب أن يكون له ثلاثة أضلاع لا يعني أن أي مثلث حقيقي موجود. إنه يعني أنه لو وجد هذا المثلث لوجب أن يكون له ثلاثة أضلاع، لكن هذا ما يزال "لو". وإذن لا يمكن استدلال أي شيء، مما يجب أن يصدق على المثلث، عن وجود المثلثات الحقيقي أو عن عدم وجودها.

وشبيه بهذا، إذا نظر في مفهوم الإله فيمكن أن نخلص إلى أنه إذا كان الإله موجوداً، فإن الإله أكمل كائن يمكن تصوره. لكن هذا ما يزال "إذا". لا يمكن أن نخلص إلى أن الإله يجب أن يوجد لأن مفهوم الإله هو مفهوم كائن كامل كمالاً فائقاً. إن اعتبارات مفهوم الإله لا يمكن أبداً أن تخبرنا إن كان في الكون كائن حقيقي ينطبق عليه المفهوم.

الحجة الوجودية، إذن، قد أخفقت بناء على رأي معظم

الفلاسفة، لكن توجد حجج أخرى على وجود الإله يجب علينا دراستها أيضاً.

*الحجة الكونية The Cosmological Argument

تنتشر حول الحجة الوجودية رائحة سمكية وهي غير مقنعة حدسيّاً، لكن يتعذر الإشارة بدقة إلى ما هو غلط فيها. أما الحجة الكونية، من جهة أخرى، فهي إحدى أكثر الحجج معقولية حدسيّاً على وجود الإله، لكن عيوبها كلها مفضوحة جداً.

الحجة الكونية هي في الحقيقة أكثر قليلاً من حجة أن كل شيء يجب أن تكون له علة، وبناء على هذا يجب أن تكون للكون ذاته علة. ولما كانت تلك العلة لا يمكن أن تكون الكون ذاته، فيجب أن تكون شيئاً آخر، شيئاً قوياً قوة كافية لجلب كل شيء إلى الوجود. والإله أحسن المرشحين لهذا الغرض، لأن الإله وحده يبدو قادراً قدرة كافية ليكون هذه العلة أو هذا السبب.

الناحية المهمة التي لابد من ملاحظتها عن هذه الحجة هي أنها، خلافاً للحجة الوجودية، مبنية على دليل من الخبرة لا على منطق محكم. وبلغة فلسفية هي **حجة بَعدِيّة** posteriori لا **حجة قبلية** a priory وهذا يعني أن علينا ألا نتوقع أن تلزم النتيجة بصورة ضرورية من المقدمات. يكفي أن تكون النتيجة أفضل طريقة لتفسير الشواهد.

والمشكلة مع هذه الحجة هي أنها لا مبرر لكل جزء منها تقريباً. حتى المقدمة الأساسية بأن لكل شيء علة قابلة للجدل. فليس بسبب ضرورة منطقية قولنا لابد أن يكون لكل شيء علة، وفكرة الحادثة من دون علة لا تتناقض منطقياً بالصورة التي تتناقض فيها الدائرة المربعة. وبدلاً من ذلك نقول إنه لابد لكل شيء من علة لأن هذا هو ما نتعلمه بالتجربة. لكن التجربة لا تعلمنا إلا عن الحادثات في الكون كما توجد فعلاً. والخبرة صامتة عما حدث قبل أن يوجد الكون، أو في النقطة التي ظهر فيها إلى الوجود. وهكذا على الرغم من أن الخبرة تعلمّنا بأن لكل حادثة في داخل الكون علة، لا تخبرنا ولا تستطيع إخبارنا أن الكون بمجموعه لا بد أن تكون له علة.

على الرغم من هذا، يمكن أن يقول بعضهم إنه إذا كان هناك فرضيتان - للكون علة، أو ليس له علة - فإن الفرضية بأن له علة أكثر معقولية. وهذا الجواب يواجه مشكلتين. أولاً، يبدو أن هذه المعقولية مبنية على الادعاء بأن لكل شيء علة وهو ما ليس له، كما رأينا، أساس في الخبرة أو المنطق، ثانياً، إذا قلنا إن الإله هو العلة فإننا نقول إنه يوجد في الكون على الأقل شيء واحد لا علة له - الإله. وبهذه الصورة نناقض مقدمتنا الكبرى بوجوب أن يكون لكل شيء علة. ثالثاً، وحتى إن قبلنا بأن للكون علة من غير علة فإن القفزة من هذا إلى الإله واسعة جداً. وكل ما نحتاجه للانتهاء من السلسلة السببية

هو فكرة العلة الأولى التي ليس لها علة. لماذا ينبغي أن نعزو إلى هذه العلة كل صفات الإله؟

يبدو، إذن، أن الحجة الكونية تُختصر إلى هذا: لا بد من وجود علة واحدة على الأقل ليس لها علة في الكون، والإله خير مرشح لها. وعلى الرغم من أن الجزء الأول من هذه الفرضية يبدو معقولاً (وإن لم يكن كذلك بلا جدال)، فإن الجزء الثاني هو الذي هو من قبيل الظن في الحقيقة. إن هذه الحجة في جوهرها تبدو أنه ليس لدينا أية فكرة عن نوع الشيء الذي يمكن أن يكون هذه العلة من دون علة حتى نقول إنها الإله. إن هذا شكل ضعيف جداً من الحجة. كان الإله، تاريخياً، الملاذ لتعليل كل خفي ومبهم. حين لم يكن الناس يعلمون من أين يأتي الرعد كانوا ينسبونه إلى الإله. وحين كانوا لا يفهمون الأرصاد الجوية كانوا يظنون أن الإله كان يسحب رافعات الطقس. إن "إله الفجوات" هذا ضعيف جداً ولا يصمد للتقدم في المعرفة. فحالما نفهم كيف يعمل جزء من الطبيعة، ننسب إلى الإله دوراً آخر. والآن لقد نزلت رتبة الإله إلى مستوى العلة الأولى، آخر جزء من الطبيعة حيث نشعر بحاجتنا إلى الاستعانة بالإله لكي يفسر لنا الأشياء، لكن هذا المكان خطر على وجود الإله، لأن الفيزياء الحديثة تبحث الآن حتى مسألة بداية الكون وأخذت تطلع بتفسيرات لا تحتاج الإله. إن الحجة على وجود الإله المبنية على الحاجة إلى

تفسير ما لم يفسَّر يمكن إذن أن تبدو شكلاً من حجة ضعيفاً جداً وسريع العطب وموضع شك.

* الحجة الغائية Teleological

إذا كانت الحجة الكونية تحتاج القليل من الاهتمام فالحجة الغائية عندئذ تحتاج أيضاً القليل من الاهتمام. وهي كذلك جذّابة حدسياً وقائمة على الخبرة، لكن النجاحات العلمية جعلتها تبدو ساذجة، بصورة ميئوس منها حتى أكثر من الحجة الكونية.

تبدأ الحجة الغائية بملاحظة أن الكون معقد ومنتظم. وكما لاحظ أحد أصحاب الحجة الأصليين، وليم بالي، حينما نرى شيئاً مثل ساعة ونفتشها ونرى أن كل شيء فيها يعمل بانسجام و بانتظام، نفكر بأنه لابد أن يكون أحدهم قد صمم الساعة وصنعها. لا نفكر أن الأشياء من هذا القبيل تقفز هكذا إلى الوجود أو تنمو على الأشجار. لكن إذا كان تفكيرنا بهذه الصورة حين ننظر إلى شيء بسيط جداً كساعة الجيب فمن المؤكد أننا حين ننظر إلى شيء شاسع جداً ومعقد مثل اتساع الكون وتعقيده، فإن من المعقول افتراض أن مصمماً ذكياً وصانعاً بارعاً قد أبدعه. إن الشيء الوحيد الذي يمكن أن نتصور أنه قريب من وصف مبدع من هذا القبيل هو الإله، لأنه ليس سوى شيء كليّ المقدرة وكليّ المعرفة يمكن أن يملك الذكاء والموارد لتصميم كون كهذا.

للحجة نقطتا ضعف رئيستان. أولاً، إن الشبه بين الساعة

والكون ضعيف جداً. ونحن نعلم أن الأدوات الصناعية مثل الساعات لها صناع لأن لدينا خبرة بالساعات وصانعي الساعات ونعلم أنك لا تستطيع الحصول على الأولى من دون وجود الآخرين. لكن ليست هذه هي الحالة مع الطبيعة. فلا يمكن أن نجد برية جميلة وندعي أنها يجب أن تكون من عمل حارس البراري.

إنما، حين تنظَّم فقط قطعة من البرية تنظيماً واضحاً بصورة معينة، من نمط عمل البشر، نعتقد أن بستانياً هو المسؤول عن ذلك. إن ما يثبته هذا المثال هو أن العلامات الفارقة للتصميم الذكي لا توجد إلا في بعض أنواع الأشياء. والبراري، والحيوانات والظواهر الطبيعية لا تحمل علامات تصميم ذكي بالصورة التي تحملها الساعات والسيارات والنباتات.

ثم إننا لا نملك خبرة إطلاقاً عن الأسباب النهائية للأشياء في الطبيعة، وفي حدود ما لدينا من خبرة فعلية بأسباب الظواهر الطبيعية، ليست أسبابها حتماً مصممين أذكياء. السبب في نشأة الجبال انزياحات في لوحات الأرض أو طبقاتها، وتنشأ العواصف بسبب هبوط الضغط الجوي، وتحدث الجُرُف نتيجة لعملية التحات التي تجري على شاطئ البحر. وفي حدود ما تحدثنا به الخبرة عن أسباب الأشياء في الطبيعة، تخبرنا بأن أشياءها ليست من إنتاج مصمم ذكي.

لكن من المؤكد أن أفضل تفسير للنظام الكلي للكون هو، كما

قد يقال، المصمم الذكي؟ إن التشبيه بالمصنوعات اليدوية قد لا يستقيم، لكن مهما كان الأمر، نعلم أنه لو أن بعض الأشياء القليلة فقط قد اختلفت عما كانت عليه في بداية العالم مع الانفجار العظيم، لما كان أي شيء من هذا العالم هنا إطلاقاً، ومن المؤكد أنه لا بد من وجود مصمم ذكي وراءه؟

إن فكرة أن الإله هو أفضل تفسير للنظام الذي نجده في الكون تقود إلى الاعتراض الرئيس الثاني على الحجة الكونية. المشكلة هي ببساطة أن الإله ليس أفضل تفسير إطلاقاً. لأن القول إن الإله خلق نظام الكون يعني قولنا إننا لا نعرف كيف جاء النظام، إنما نظن فقط أن الإله هو المسؤول عنه. وهذا ليس تفسيراً. يمكن أن يشبه هذا قولك إنك تستطيع تفسير كيف حصلت جريمة القتل بالاكتفاء بنسبة القتل إلى أحد الأشخاص. لكن الأسوأ أن العلم يستطيع تفسير جانب كبير من النظام في الكون من دون الحاجة إلى إرجاعه إلى الإله. إن نظرية التطور تقلب فكرة التصميم الذكي على رأسها بمنتهى القوة.

من المفيد قضاء بعض الوقت في النظر إلى التطور لأنه غالباً ما يساء فهمه. تأمل شيئاً مثل أُذن الإنسان. قبل دارون، يبدو أنه كان من الطبيعي التفكير بأن شيئاً مفيداً مثل فائدة الأذن لا بد أن يكون نتيجة نوع من التصميم. الإله منحنا الآذان لنسمع بها. بأي طريقة

أخرى كان بالإمكان الحصول عليها؟ إن نظرية التطور تفسر كيف حصلنا عليها من دون الحاجة إلى تدخل من مصمم ذكي ورحيم. وإليك بصورة تقريبية كيف تعمل النظرية.

عندما يتناسل حيوان أو نبات لا يعيد أبداً إنتاج نفسه بصورة دقيقة. وبدلاً من ذلك تحدث تبدلات صغيرة، كما في آلة النسخ أو لعبة الهمس الصينية، وهذه التبدلات الوراثية تسمى تحولات أو **طفرات** Mutations من جيل إلى جيل. بعض هذه التحولات العشوائية سوف ينفع الذرية والبعض الآخر لا منفعة منه. بهذه الصورة ينجب أحد الأسلاف القدماء **للإنسان العاقل** homosapien نسلاً، يملك أحد أطفاله حساسية دقيقة للصوت، بينما لا يملك طفل آخر هذه الحساسية. وهذه الحساسية تمنح ذاك المخلوق ميزة على أقرانه، لأنها تزوده بنظام للتحذير المبكر من خطر داهم، على سبيل المثال، وهكذا يصبح ذاك المخلوق الخاص ذا حظ من التكاثر أكبر وينقل هذه الحساسية إلى ذريته. وهؤلاء، بدورهم، يملكون ميزة على أقرانهم. وبهذه الصورة، مع مرور الزمن، تزداد نسبة هذه المخلوقات التي تملك هذه الحساسية للصوت.

ثم إن أولئك الذين لديهم حساسية أكبر للصوت سوف يتمتعون بفرصة للبقاء أكبر من فرصة أولئك الذين يملكون حساسية أقل. وهكذا تبدأ عملية يميل فيها، من جيل إلى جيل ومن دون

تصميم ذكي أو هدف، أولئك الذين يتمتعون بحساسية أكبر للصوت إلى البقاء أكثر من أولئك الذين لديهم حساسية أقل. وهكذا، مع الزمن، تتطور هذه الحساسية حتى يصبح لدينا، بعد عدة ملايين من السنين، أذن بشرية.

يميل العديد من أنصار **مذهب الخلق** Creationist إلى القول إن نظرية التطور غير كاملة وموضع جدل. والحقيقة أنها إحدى النظريات التي حظيت بالقدر الأكبر من الاختبار والبرهان في العلم. يمكن أن يتعذر على المرء تصورها بشكل تام لأنها تعمل على مدد زمنية طويلة. ويستحيل تقريباً أن يتصور المرء أذناً تتطور خلال ملايين السنين من طفرة صغيرة وهبت أول الأمر أحد الحيوانات حساسية قليلة للصوت. لكن الإخفاق هنا هو كله للتصور. يستطيع المرء أن يفهم كيف تجري العملية ويستطيع حتى ملاحظة العملية وهي تجري في تجارب على ذبابة الفاكهة، مثلاً، التي تتكاثر بسرعة كافية تتيح للعلماء ملاحظة كيف يجري التطور فعلاً.

يثبت التطور كيف يمكنك أن تصل إلى نظام في الكون، وحتى إلى الأعضاء التي تبدو مصممة لأداء وظيفة، مثل السمع، من دون حاجة إلى مصمم ذكي. وفي العلم فروع أخرى، مثل الفيزياء، تفسر النظام في أجزاء من الكون غير حياة الإنسان. في ضوء هذا تصعب رؤية كيف أن فرضية وجود مصمم ذكي هي أفضل تفسير لنظام الكون.

* الخبرة الدينية Religious Experience

إن الإخفاق الظاهر للحجج التقليدية على وجود الإله لا يقلق معظم المؤمنين بالدين. وسبب هذا أن الإيمان بالإله نادراً ما يكون مؤسساً على حجج من هذا القبيل. فالناس لا يقرأون عن الحجة الكونية ثم يخرجون في اليوم التالي ويتعمّدون. إن ما يميل إلى ترسيخ الإيمان بالدين هو الخبرة الشخصية. وقد عبر عن هذه الفكرة الفيزيائي رَسْل ستانارد حين قال في مقابلة: "ليس لي أن أومن بالإله، أعلم أن الإله موجود- هذا هو شعوري". وفي نهاية المطاف، لا قيمة لكل ما استعرضناه في هذا الفصل بالنسبة للعديدين من المؤمنين. الذي يعنيهم هذا الإيمان الداخلي بأن الإله موجود، إيماناً مبنياً غالباً على أنهم قد كانت لهم خبرة مباشرة مع وجود الإله.

يمكن لهذه الخبرات أن تتخذ أشكالاً عديدة. قد تكون رؤى لقديسين أو لأنبياء. قد لا تكون أكثر من قناعات داخلية. يمكن أن تكون إحساساً بوجود الإله في الطبيعة. وبدلاً من النظر إلى كل نوع من الخبرة على حدة، سوف أكتفي بالحديث عن الخبرة الدينية كنوع من شيء مختص بأي نوع من قناعة شخصية بوجود الإله مبنية على خبرة الفرد الخاصة (خبرة الجمهور بالمعجزات نوقشت في القسم التالي).

ذهب الفيلسوف آلفن بلانتنغا إلى أنه من الصواب أن تتخذ

الأدلة من هذه الخبرات كمعتقدات أساسية، معتقدات تؤلف الأسس لمعتقداتنا الأخرى، لكن لا تحتاج هي ذاتها إلى ما يبررها من المعتقدات الأخرى. فكما أننا لا نحتاج تبرير الاعتقاد بأننا موجودون ونملك خبرات عن الأشياء والناس الآخرين، كذلك خبرتنا عن وجود الإله (إذا كانت لنا هذه الخبرة) تكون أساسية ولا تحتاج إلى تبرير.

من السهل معرفة لماذا لا يُطلب المزيد من التبرير من أشخاص يملكون قناعات من هذا القبيل. لكن هناك أسباب عدة لعدم قبول أدلة الخبرة الشخصية في هذه الحالة.

أولاً، المعتقدات الدينية تختلف جداً عن المعتقدات في أشياء مثل وجودنا الخاص وخبراتنا عن الأشياء. صحيح أننا في الحالتين لا يمكننا بسهولة الارتياب في أن الخبرة حقيقية. لا يمكن الشك في أنه يبدو أننا موجودون، لا يمكننا الشك في أنه يبدو أن الأشياء موجودة، والمؤمن بالدين قد لا يكون قادراً على الشك في أن الإله يبدو أنه موجود. الشيء الذي لاشك في حقيقته في كل حالة هو الخبرة. الشيء الذي يمكن الشك فيه في كل حالة هو ما إذا كانت الخبرة محاذية أو مطابقة لحقيقة مستقلة. إن الحجج بخصوص الوجود الحقيقي للذات وللعالم المادي كثيرة ومعقّدة. لكن كل إنسان تقريباً يوافق على أنه، حتى عندما لا نستطيع أن نبرر بصورة مناسبة اعتقادنا بأننا نحن والعالم الخارجي موجودون، لا نستطيع الاستغناء بسهولة

عن الاعتقاد بأنها موجودة. لكن نستطيع بسهولة الاستغناء عن الاعتقاد بأن الإله موجود. في دراسة حديثة أجاب أكثر من نصف الشعب الإنجليزي بأنهم لا يؤمنون بالإله. ولم يطرح سؤال عن الإيمان بالذات وبالعالم الخارجي لكن من الواضح أن قليلين جداً، إن وجد أحد، يقولون إنهم لا يؤمنون بذواتهم وبالعالم الخارجي. وهذا يوضح أن المعتقدات القائمة على الخبرات الدينية يمكن الاستغناء عنها في كل الحالات التي لا يمكن فيها الاستغناء عن المعتقدات المتعلقة بالذات وبالعالم الخارجي. لذلك ليست المعتقدات الدينية معتقدات أساسية بالصورة ذاتها تماماً.

ثم إن المعتقدات التي تدعي الخبرات الدينية تبريرها موضع للجدل بصورة لا تكون فيها المعتقدات الأساسية الأخرى موضع جدل. مثال ذلك، إذا كنت جالساً إلى جانب أحدهم وأشار قائلاً "يوجد فيل أزهر اللون" ورأيتَه أيضاً، فهذا سبب للتفكير بأن الفيل الأزهر اللون موجود هناك. لكن إذا لم تستطع رؤية الفيل فهناك شك بأن الشخص الآخر يتوهم أو يخدع. إن الخبرات الدينية هي أشبه بالخبرات الأخيرة منها بالخبرات الأولى. يمكن لأحدهم الادعاء بأنه في حضرة الإله بينما الشخص الذي بجانبه لا يشعر بشيء من هذا القبيل. وهذا يعني أن المعتقد الذي تولده الخبرة ليس عرضة لتأكيد مستقل بالصورة التي تخضع لها الخبرات الأخرى. وهذه في العادة هي العلامة الفارقة للخبرة التي ليست خبرة بشيء واقعي.

الأمر المهم الذي تجدر ملاحظته هنا هو أن الخبرات من هذا القبيل يمكن أن تكون مقنعة تماماً للشخص الذي يتعرض لها. لكننا لا نتخذ حيوية الخبرة دليلاً على أن الشيء الذي تدور الخبرة حوله هو موجود حقاً. ونقبل تماماً أن خبرات الناس يمكن أن تضللهم، وبالصورة ذاتها سوف يقول الملحدون إن القناعة التي يشعر بها المؤمنون ليست دليلاً على أن الإله موجود حقاً، وأن على المؤمنين أن يقبلوا هم أيضاً بهذا.

لكن لماذا يجب على المؤمنين بالدين الشك في خبراتهم الخاصة؟ إن خبرتهم على كل حال ليست تماماً مثل الفيل الأزهر اللون. وما يدعون خبرته ليس مرئياً، على سبيل المثال، لذلك يتوقع المرء ألا يشعر به الآخرون. وكثير من المؤمنين بالدين يشتركون في القناعات ذاتها. لذلك يوجد بعض الدعم من خبرة الآخرين.

الردّ على هذا هو أن الخبرات الدينية يناقض بعضها البعض الآخر. لو كانت الخبرة الدينية مصدراً للإيمان يوثق به لما وجدنا عندئذ هذه التناقضات. مثلاً، يستخدم الناس الخبرات الدينية لتبرير معتقداتهم بمجموعة منوعة من الآلهة المختلفين، يستخدمها الناس لتبرير مجموعة منوعة من الأفعال المتصارعة المختلفة. يقول بعضهم إنهم يشعرون بأن الإله يأمرهم بأن يمتنعوا عن العمل يوم السبت Sabbath أو الأحد، بينما يقول الآخرون إنهم يشعرون بأن الإله يأمرهم بأن يفعلوا النقيض. يجب علينا أن نتذكر أن العديد من

المجرمين ذكروا أنهم فعلوا ما فعلوه بإيعاز من الإله. "مختطف يوركشاير"، بيتر سوتكليف، المشهور اعتدى جنسياً على عدة نساء وقتلهن لأنه سمع الإله يأمره بأن يفعل ما فعل.

والفكرة هي أنه إذا كانت الخبرة الدينية أساساً موثوقاً للإيمان فإننا سنجد أن الخبرات الدينية تنتج المعتقدات ذاتها المرة بعد المرة. لكن ما يبدو أنه يحدث في الحقيقة هو أن الناس يتعرضون لخبرات دينية ويفسرونها أو يتخذونها لتفسير أية معتقدات دينية موجودة لديهم من قبل أو سائدة في ثقافاتهم. وبهذه الصورة يبدو أن الخبرات الدينية ليست أساساً موثوقاً للعقيدة الدينية.

بالنسبة لبعض الناس الذين يؤمنون بعقيدة دينية، تبدو خبرتهم بما يعتقدون أنه الإله في أغلب الأحيان أنها تكفي لإقناعهم بصدق معتقداتهم. والمشكلة هي في أن مسألة ما إذا كان أحد الأشياء صادقاً أم كاذباً منفصلة عن مسألة مقدار قناعة الشخص الراسخة بأن الشيء صادق أو كاذب. لا يستطيع الفرد استخدام رسوخ قناعاته دليلاً على حقيقة الشيء الذي يقتنع به.

* المعجزات Miracles

توجد خبرة دينية واحدة ليست خاصة، لكن، نظرياً على الأقل، عامة. ورد ذكر المعجزات في أدبيات جميع ديانات العالم العظيمة. هل توفر هذه المعجزات أية أدلة على أن الإله موجود حقاً؟

لا يزال يبدو، بالنسبة للكثيرين، من الغريب الاستمرار في طرح هذا السؤال بأية صورة جدية. وعلى الرغم مما قيل، يبدو أننا لا نملك تقارير عن معجزات مزعومة إلا من النصوص القديمة التي لا تشتهر بدقتها التاريخية، أو من أركان العالم البعيدة حيث لا يزال التطيّر هو السائد. فهل يمكن أن يكون من قبيل الصدفة أن المعجزات لا تقع في ساحة تايمز سكوير أو ساحة بيكاديللي سيركوس، بل تقع فقط في الأماكن حيث لا يمكن التثبت من صحتها؟

إن أي شيء شبيه حتى بمعجزة صحيحة نادر إلى درجة أن الصحف ظلت تنشر في صدر صفحاتها عدة أيام نبأ عن تمثال لفيل في معبد هندوسي في شمالي لندن، أخذ يبتلع الحليب المقدّم له من الملاعق. ولم يمنع الناس من التعجب من فيل "يشرب" كون التمثال مصنوعاً من حجر قابل للامتصاص، وكون الكثير من الحليب ينتهي إلى الأرض تحته.

وتتابع الكنيسة الكاثوليلكية الرومية أيضاً تسجيل معجزات الشفاء في لورد Lourdes. وهذا مستغرب جداً لأن بعض الناس تتحسن حالهم في الحقيقة من دون سبب ظاهر، ولاسيما إذا كانت حالتهم الذهنية إيجابية. وهذا يوحي بأنه إذا مر آلاف من المرضى بأية بقعة من الأرض، معتقدين أنها سوف تساعدهم أو تشفيهم، فإن البعض منهم سوف تتحسن حالهم من دون أي سبب واضح. لكن في لورد يُدعى هذا الشفاء معجزة.

والفكرة هي أنه لا يوجد إطلاقاً دليل مقنع على أن المعجزات تحدث أو حدثت. وإذن إن الفكرة بأن على الفلاسفة أن ينظروا في ما إذا كانت المعجزات توفر دليلاً على وجود الإله، هذه الفكرة تبدو غبية مثل الطلب إليهم أن ينظروا في ما إذا كانت الرؤى للجنيات توفر دليلاً على وجود أشخاص مثل غوبلن[٤].

والسؤال، على الرغم من ذلك، مطروح ونحتاج إذن النظر في ما إذا كانت المعجزات، إذا حدثت، توفر أي دليل على وجود الإله. للإجابة عن هذا نحتاج النظر في ماهية المعجزة. يعمد الكثيرون على غرار هيوم إلى تعريف المعجزة بأنها انتهاك لقوانين الطبيعة. ويخالف بعضهم هذا ويقول إن المعجزة يمكن أن تكون مجرد حادثة خارقة أو حتى حادثة اعتيادية ذات مغزى ديني. لكن يبدو أن هذا التعريف هو توسيع لتعريف الكلمة. فالمعجزة لا تكون معجزة إلا إذا طرأ تبديل على مسار الأحداث الطبيعي. وإلا فإن الذي يحدث هو مجرد اتفاق حدوث شيئين في وقت واحد بالصدفة أو نتيجة حظ سعيد. وإذا كان المسار الطبيعي للحادثات قد تبدل، فلا بد من أن أحد قوانين الطبيعة قد انتُهك. وعلى هذا يبدو تعريف هيوم صحيحاً حقاً.

ومضى هيوم إلى الادعاء بأننا لا يمكن أبداً أن يكون لدينا أي

٤- غوبلن : من شخصيات القصص الخرافية و هو مخلوق صغير مشهور بحيله و إزعاجه الناس .

سبب وجيه لافتراض حدوث معجزات من هذا القبيل. وهذا لأن كل الخبرة تؤكد لنا أن قوانين الطبيعة لا تنتهك أبداً. وإذن، أينما ظهر أن أحدها قد انتهك فمن المعقول أكثر دائماً أن نفترض أننا خُدعنا، أو أن هناك نوعا آخر من سبب طبيعي غير منظور قيد العمل أو أن ما حسبناه قانونًا من قوانين الطبيعة، ليس في الحقيقة قانوناً طبيعياً. مثال ذلك، دعنا نقل إنك ترى رجلاً بارعاً في الإيهام، مثل دافيد كوبرفيلد، يجعل شاحنة كبيرة تختفي في الظاهر. هذه الحادثة يمكن أن تظهر كمعجزة لكن لابد أن تكون سهل التصديق وسريع الانخداع إذا فكرت أن كوبرفيلد قد انتهك فعلاً قوانين الطبيعة. يجب أن تفترض واحداً من الأشياء الثلاثة التي مر ذكرها. أحد الإمكانات أن هذه حيلة وأنه لم يجعل الشاحنة تختفي إطلاقاً. والإمكان الآخر هو أنه جعلها تختفي، لكن بسبب غير منظور، مثل باب مصيَدة خفي. والإمكان الثالث، الأكثر غرابة، هو أن كوبر فيلد قد اكتشف قانوناً جديداً من قوانين الطبيعة يفسر كيف يمكن أن نجعل الأشياء تختفي في الهواء الشفاف. والشيء الوحيد الذي لن يخطر على بالك هو أنه قد قام بمعجزة.

إذا كان هذا ما قد تفكر فيه إذا رأيت أحدهم يجعل شاحنة تتلاشى أمام عينيك الاثنتين، فلماذا تفكر بأي شيء آخر بالنسبة للمعجزات المزعومة؟ يبدو من المستغرب أن نتمكن من رؤية أحدهم يؤدي حيلة مثيرة جداً، كما يبدو حين يقطع شخصاً قطعتين، ونقبل

بأن الأمر لا يعدو وهماً، لكن يمكن أن نرى شيئاً غير مثير نسبياً، مثل تمثال يبتلع حليباً، ونفكر أن هذه معجزة. إن حجة هيوم هي أن الخبرة تعلّمنا أن لدينا دائماً سبباً لفرض أن القوانين الطبيعية لم تنتهك أقوى من السبب الذي يجعلنا نفترض أنها انتهكت. إن التفكير بأي شيء آخر هو من قبيل الانخداع بسرعة تماماً.

يمكن أن نشك في مبدأ هيوم ونتساءل إن كان لا يوجد أي شيء إطلاقاً مما يُعَد دليلاً على معجزة. لكن إذا كان حتى أعظم المعجزات المروية التي يمكن الاعتقاد بأن لها أية علاقة بما يحدث فعلاً ليست ذات تأثير ضخم، فليس واضحاً لماذا يجب أن نقلق بشأن إمكانات مستغربة جداً من هذا القبيل. إن المعجزات إذن لا توفر أية أدلة على وجود الإله لأنه لا يوجد سبب وجيه لافتراض حدوث المعجزات.

* الإله والأخلاق

سبب وحيد يجعل الناس يظنون أن من المهم جداً وجود الإله: قد يبدو أن تكون الأخلاق مستحيلة من دون الإله. و يتضمن وجود قانون أخلاقي أن يوجد من يسنّ القانون. والكائن الوحيد الذي هو في وضع يخوله سنّ قوانين من هذا القبيل هو الإله. لهذا إذا لم يكن الإله موجوداً، فإن الأخلاق غير ممكنة.

حتى إن بعضهم قد استخدم هذا الأمر كدليل على وجود الإله. لما كان هناك شيء من قبيل الأخلاق ولما كان الإله وحده قادراً

على أن يكون مصدرها فإن الإله واجب الوجود. إن المقدمة الأولى لهذه الحجة موضع تساؤل، لأن كوننا نتبع القواعد الأخلاقية ونؤمن بوجود الأخلاق لا يضمن أن توجد الأخلاق مستقلة عنا. يمكن أن يكون الأمر أننا عندما نظن أننا نتبع قوانين أخلاقية حقيقة، إنما نتبع تقاليد بشرية أو قوانين أنشأناها نحن لا الإله. لهذا على الرغم من أنه لا ريب في صدق وجود الأخلاق بصورة من الصور، ليس واضحاً أن هذه أخلاق بمعنى مجموعة من القوانين سنّتها سلطة إلهية.

والمقدمة الثانية للحجة أكثر أهمية، لأنه سواء كانت الحجة من وجود الأخلاق إلى وجود الإله تعمل أم لا، فلا يزال هناك قضية ما إذا كان إمكان وجود الأخلاق يعتمد على الإله بصورة ما أو لا يعتمد.

الحقيقة أن أفلاطون، قبل أكثر من ٢٠٠٠ سنة، وضع حجة مقنعة جداً بأن الأخلاق لا تعتمد على الإله وذلك في حوار يدعى يوثيبريو Euthypryo، والحجة بسيطة جداً تقوم على الأجوبة الممكنة عن سؤال بسيط: أيختار الإله ما هو صالح لأنه صالح، أم أن الصالح صالح لأن الإله يختاره؟ (يدور سؤال أفلاطون عن الآلهة لا عن الإله، وعن المقدّس بدلاً من الصالح، لكن النقطة الأساسية هي ذاتها).

تأمل الإمكان الثاني. إذا كان الصالح هو فقط ما يختاره الإله،

فيبدو عندئذ أن التفريق بين الصالح والطالح هو تفريق قسري. فما الذي يمنع الإله من أن يقرر أن القتل صالح والرأفة طالحة، مثلاً؟ وإذا كان الصالح والطالح قسريين بهذه الصورة، فإنهما إذن يفقدان قوتهما الأخلاقية.

من المؤكد إذن أن الخيار الأول هو الذي يجب أن يصح. إن خيار الإله للصالح والطالح ليس قسرياً. ليس كونه يختار الصالح هو الذي يجعله صالحاً، إنه يختار الصالح لأنه صالح. لكن هذا يعني أن الأشياء الصالحة صالحة بصورة مستقلة عن الإله. واختيار الإله لا يجعلها صالحة - هي صالحة قبل أن يختارها الإله. وهذا يعني أن الصلاح لا يعتمد على الإله.

لكن إذا كان الصالح والطالح لا يعتمدان على الإله، فهذا يعني أننا لا نحتاج الإله لكي يوجد الصالح والطالح. إذا كان الإله غير موجود، إذن، فإن الصالح والطالح يظلان موجودين. وهكذا لا يوجد علاقة اعتماد متبادل بين الإله والصلاح. وهكذا لا يُثبت وجود الأخلاق وجودَ الإله. كما أن عدم وجود الإله لن يهدد الأخلاق.

يعُدّ الكثيرون هذه الحجة حاسمة، وحاول بعضهم الردّ عليها. فقيل، مثلاً، إن الإله هو الصلاح، وهكذا يكون السؤال المطروح في معضلة يوثيبريو Euthypryo سؤالاً مضللاً. الإله يختار ما هو صالح، الإله هو ذاته صالح. لكن عندئذ يبقى بإمكاننا طرح المعضلة

الأساسية ذاتها في صيغة أخرى: هل الإله صالح لأن الصلاح هو الإله تماماً مهما كان ؟ أو الإله صالح لأن الصلاح متجسد في الإله؟ وبكلمة أخرى، أيكون الإله صالحاً مهما كانت طبيعته - كلي" الرحمة أو كلي" النقمة- أم الإله صالح لأن ما يعنيه كونه صالحاً ظاهر تماماً في الإله. إن الأجوبة تقود إلى النتيجة ذاتها: إذا كان الصلاح غير قسري، فإن صلاح الإله يجب أن يعكس طبيعة الصلاح ذاتها، الأمر الذي يعني أن مفهوم الصلاح قابل للانفصال عن مفهوم الإله.

* الخاتمة

فلسفة الدين هي من بعض الوجوه أحد أهم الميادين في الفلسفة لأنها تعالج أسئلة كبيرة تقلق معظمنا في وقت من أوقات حياتنا. لكنها أيضاً موضوع ربما كان أقل أهمية مما ينبغي له بسبب الاهتمام المتواصل في المناقشات المتعبة والضعيفة في أغلب الأحيان، حول الحجج على وجود الإله، والمعجزات، والأخلاق. وإذا كان هناك مسائل فلسفية مهمة عن الإله فيجب أن توجد عندئذ حول قضايا العلاقة بين الإيمان والعقل والانسجام المفهومي لفكرة الإله وماذا يعني حقاً القول إن الإله موجود. وكان لابد لي من التركيز على بعض ما أعُدّه مناظرات مكررة مملة لأن هذا الكتاب مقدمة إلى فلسفة الدين كما تدرَّس في العادة. لكن ربما حان الوقت لكي يجد واضعو المناهج بعض المسائل الأكثر إلحاحاً لمعالجتها.

* الخلاصة

تستكشف فلسفة الدين المبررات المنطقية للإيمان الديني. وفي الفلسفة الغربية تنصب هذه المناقشات على وجود أو عدم وجود الإله الكليّ المقدرة، والكليّ المعرفة والكليّ الرحمة والمحبة. والمشكلة مع مفهوم الإله هذا أنه يبدو كأنه لا يستطيع أن يكون كل هذه الأشياء، مع العلم بوجود الشرّ في العالم. والمحاولات لشرح كيف يمكن للمفهوم التقليدي عن الإله أن يتوافق مع وجود هذا الشرّ تُعرف باللاهوتيات The odicies . وأشهر لاهوتية هي دفاع حرية الإرادة، الذي يقول إننا نحتاج الشرّ لكي نمارس حقاً إرادتنا الحرة.

ويعتقد الكثيرون أن الإيمان يمكن أن يتدخل ليوفر مبررات للمعتقد الديني حين يعجز العقل. مثال ذلك أن جيمس كان يقول إننا مخولون السماح لطبيعاتنا العاطفية بتقرير ما إذا كنا نؤمن بالإله، لأن وجود الإله لا يمكن إثباته أو نفيه ومع ذلك يظل إمكاناً حقيقياً، وهو ذو أهمية ضخمة، وعلينا الاختيار بين أن نؤمن أو لا نؤمن. وذهب باسكال إلى أن علينا أن نؤمن بالإله لأننا لا نعلم إن كان الإله موجوداً، لكن الرهان الأسلم هو افتراض وجوده.

ويعتقد بعض الناس أن لغة الدين مختلفة عن اللغة الاعتيادية. ويجب ألا تُفهم دائماً بصورة حرفية، وهي أيضًا ليست مجازية أو شعرية. وعلى رأي وتغنستاين لن تفهم حقاً اللغة الدينية إلا إذا عشت بين ظهراني طائفة من المؤمنين وتعلمت منهم كيف تستخدمها.

وتحاول الحجة الوجودية على وجود الإله أن تثبت أن الإله واجب الوجود لأن مفهوم عدم وجود الإله متناقض. والاعتراض الرئيس على هذه الحجة هو أنها تقفز من الحقائق عن المفاهيم إلى حقائق عن الوجود الحقيقي.

تحاول الحجة الكونية إثبات أن الإله واجب الوجود لأنه يحتاج إلى علة أولى من دون علة. ويدّعي النقاد أنه لا يوجد لدينا مبرر لافتراض ضرورة وجود علة من هذا القبيل، وحتى إن وجدت فليس من الواضح السبب الذي يدفعنا إلى افتراض أن هذه العلة هي الإله.

وتقول الحجة الغائية إن وجود الإله هو أفضل تفسير للنظام من الدرجة الراقية الذي نراه في الكون. ويقول النقاد إنه لا دليل على أن هذا النظام هو نتيجة لتصميم عقلي وأن بالوسع تفسيره من خلال الفيزياء ونظرية التطور.

ويعتقد بعضهم أن الخبرة الدينية هي الأساس الرئيس للإيمان الديني. والمشكلة مع هذا الرأي كتبرير لوجود الإله هي في أن كوننا نشعر بأن شيئاً من الأشياء يجب أن يكون صادقاً لا يُعَد في العادة سبباً وجيهاً للقبول بأنه صادق حقاً. إن الخبرة العامة بالمعجزات لا تكفي لتبرير الإيمان بالإله لأنه لا يوجد سبب وجيه لافتراض حدوث معجزات من هذا القبيل.

وقيل أيضاً إن وجود الأخلاق يتطلب وجود الإله، لكن لما كان من الممكن الفصل بين مفهوم الإله ومفهوم الصلاح يبدو أن هذا الادعاء لا يمكن القبول به أو الدفاع عنه .

معجم المصطلحات

Euthyryo Dilema **معضلة يوثيريو** ـ أيختار الإله الصالح لأنه صالح أم أن الصالح صالح لأن الإله يختاره؟

Faith **الإيمان** ـ المعتقد الذي لا يبرره العقل .

Genuine option **إمكان الإيمان بشيء** - وهو إمكان حقيقي (الخيار الحي)، ذلك الإمكان الذي يجب أن نؤمن به أو نكفر به (خيار إجباري) وله أهمية كبيرة .

Immament **محايث** ـ بخصوص الإله، موجود ضمن الخلق .

Miraele **المعجزة** ـ تعرَّف في العادة بشيء ذي أهمية دينية ينتهك قوانين الطبيعة، لكن في بعض الأحيان تعرّف بأي حدث له مغزى ديني .

Omnibenevolent **كليّ المحبة** أو **كليّ الصلاح** .

Omnipotent **كليّ المقدرة** .

Omnipresent **موجود في كل مكان وزمان** .

Omniscient **كليّ المعرفة** .

Pascal's wager **رهان باسكال** ـ لما كان من غير الممكن إثبات وجود الإله أو عدم وجوده، من الأسلم الرهان على الإيمان بالإله منه على عدم الإيمان به .

Proplem of Evil **مشكلة الشرّ**- مشكلة التوفيق بين وجود الإله بمفهومه التقليدي ووجود الشرّ والعذاب.

Theodicy **العناية الإلهية**: (البحث عند ليبنتس في دفع حجج المستدلين من وجود الشرّ في العالم على عدم وجود العناية الإلهية) محاولة لحل مشكلة الشرّ.

Transcendent **عالٍ، مفارق**: بخصوص الإله، موجود خارج الخلق.

Transcendental **متعال** (عند كنت).

للمزيد من المطالعة

Summatheologiae لآكويناس، و Confessions- **الاعترافات**، للقديس أوغستين، كتابان كلاسيكيان في فلسفة الدين، لكن الأول ليس قريب المنال للقارئ الحديث بصورة خاصة.

وتوجد مقدمات كثيرة إلى فلسفة الدين، كتاب The God of Philosophy، **إله الفلسفة**، تأليف Roy Jack- (TPM) son. وكتاب The Puzzle of God، **لغز الإله**، تأليف Peter Vardy (Fount)، وهما كتابان لأفضل مقاربة مباشرة مبنية على المنهاج. ويأتي من زاوية أخرى كتاب **الدفاع عن الإلحاد** Arguing for Atheism، تأليف Robin Le Poidevin (Routledge) وهو أيضاً مقدمة لكنه ذو نزعة إلحادية واضحة نادرة. ومن أهم الكتاب الحديثين في الدين Don Cupitt وكتابه **بحر الإيمان**

The Sea of Faith (SCM Press) محاولة جريئة لبناء مفهوم غير متطيّر عن الدين، ولا يرى أن لله وجوداً حقيقياً. وآلفين بلانتينغا هو أيضاً فيلسوف دين معاصر مهم وكتابه Analytic Theist: An Alvin Plantinga Reader _ **الملحد التحليلي**: كتاب قراءة لأفن بلانتينغا (المحرر، James F. Sennett. الناشر (Eerdmans William B). Publishing)، هو نقطة انطلاق جيدة.

٥- الفلسفة السياسية

* ما الفلسفة السياسية؟

السياسة موضوع يقسم الناس بصور مختلفة، يقسمهم بحسب معتقداتهم، ففريق منهم إلى اليمين، مثلاً، يرتابون غالباً في الفريق الذي على اليسار ويمتهنونهم أو حتى يحقدون عليهم، والعكس صحيح. وهو أيضاً يقسم الناس بحسب مصالحهم، فتجد بعض الناس يرون السياسة إلى حد كبير أهم جانب من حياتهم، بينما لا يستطيع الآخرون حتى فهم سبب النزول إلى الطريق للانتخاب مرة كل خمس سنوات.

ربما أمكن فهم هذه المواقف المختلفة. فالسياسة تتناول الصورة التي ينظَّم بها مجتمعنا بمؤسساته، وحكامه، وقوانينه. وبهذا المعنى تحيط السياسة بنا وتعيِّن لنا كيف يمكن أن نعيش عيشتنا يوماً بعد يوم. يختلف الناس في معتقداتهم لأن من الممكن أن يكون لهم آراء مختلفة حول أفضل طريقة للعيش. لكن يمكن أن يختلف الناس أيضاً حول أهمية السياسة لأن بعضهم يرى الخلفية السياسية لحيواتنا شيئاً يمكن تجاهله بينما نحيا حياتنا، مع أن الآخرين يكونون على وعي شديد بتأثير النظام السياسي في جوانب عديدة من حيواتنا.

والفلسفة السياسية تدور حول كيفية تبريرنا مختلف أشكال الحكومة، والإيديولوجيات، والقوانين وجوانب الدولة الأخرى. وهي ليست دراسة لكيفية عمل مختلف الأنظمة الحكومية والنظم في الواقع، بل تحرياً عن المبادئ والحجج التي يمكن استخدامها لدعم أو انتقاد الأشكال العامة للعقيدة السياسية والمؤسسة السياسية. وبهذه الصورة تنقّب الفلسفة السياسية ما وراء ضجة الكثير من الجدل السياسي وتفحص المسائل الأكثر استعصاء.

والفلسفة السياسية ذات أهمية لا للفلاسفة وحسب بل لدارسي السياسة والمواطنين المهتمين بالحياة المدنية. وأرغب في تقديم شيء في هذا الفصل لكل هؤلاء القراء الممكنين. و يتطلب منا القيام بهذا النظر في مجموعة مختارة من الموضوعات التي قد لا تكون مما هو مألوف في الكثير من مناهج المرحلة الأولى الجامعية، بيد أنها مع ذلك تتناول القضايا الرئيسة للحقوق والحرية وشرعية القانون. لكن قبل البدء لا بد لنا من استعراض أهم الأيديولوجيات السياسية.

* المذهب الليبرالي Liberalism

قد تبدو الليبرالية نقطة بداية غريبة، ولاسيما بالنسبة للقراء البريطانيين لأن أقوى الأحزاب السياسية في كثير من البلدان الغربية يصفون أنفسهم بالاشتراكيين أو بالمحافظين. وفي بريطانيا احتل الحزب الديمقراطي الليبرالي وخلفاؤه المرتبة الثالثة البعيدة خلال معظم القرن الأخير. لكن الليبرالية (لا كاسم علَم) كانت ناجحة في

الغرب بينما كان الحزب الديمقراطي الليبرالي غير ناجح. والحقيقة أن الليبرالية هي الأيديولوجية السياسية المهيمنة في الأزمنة الحديثة، وقد قبلت الأحزاب الاشتراكية والمحافظة الإطار الليبرالي الواسع وعملت ضمنه. وقد يكون مصطلح "الليبرالي" قد أصبح سيئاً في بعض دوائر أمريكا الشمالية، لكن لا تزال أمريكا الشمالية هي الأمة الليبرالية بامتياز.

إذن، ما تعريف الليبرالية؟ تقوم الليبرالية على الاعتقاد بأن الأفراد يجب أن يتمتعوا بحرية العيش كما يرونه مناسباً، وأن هذه الحرية يجب أن يتمتع بها كل أعضاء المجتمع بصورة متساوية. وبهذه الصورة يكون للفرد الأهمية القصوى. ويجب ألا تُستخدم إطلاقاً مصالح الدولة ولا مصالح طبقة اجتماعية مخصوصة ذريعةً للحد من حرية الأفراد، والحقيقة أن المبرر الوحيد لتقييد حرية الأفراد هو الحفاظ على حرية الأفراد الآخرين. وكما قال جون ستيورات مِلْ في "عن الحرية "On Liberty": "إن الغرض الوحيد الذي من أجله يمكن ممارسة القوة بصورة صحيحة على أي عضو من جماعة متحضرة ضد إرادته، هو منع الأذى عن الآخرين؛ ويجب ألا يجبَر الناس على عمل أشياء ضد إرادتهم من أجل المصلحة العامة، كما يجب ألا يجبروا على عمل أشياء لمصلحتهم الخاصة إذا كانوا لا يرغبون في ذلك. وكذلك يجب عدم إجبار أحد على القيام بشيء لأن القيام به هو لمصلحة الطبقة الحاكمة فقط.

إذا فُهمت الليبرالية على هذه الصورة يمكننا أن نرى كيف أن الديمقراطية الغربية هي بصورة أساسية ليبرالية بطبيعتها. فحقوق الأفراد فيها غالباً ما تكون راسخة الجذور في المؤسسات والقوانين. والحقيقة أن فكرة المجتمع الليبرالي وثيقة الارتباط في عقول الناس بفكرة المجتمع الديمقراطي. والبلدان التي يجبر فيها الناس على العمل لتحقيق مصلحة الدولة أو التي لا يزال الرق فيها يمارس بصورة رسمية أو غير رسمية توصف في العادة بالاستبدادية أو غير الديمقراطية. والحقيقة أن هذين الإمكانين يتوافقان مع الحكومات المنتخبة بصورة ديمقراطية. و تستطيع الحكومة غير الديمقراطية إقامة نظام ليبرالي. لكن كانت النزعة نحو أن تكون المجتمعات الأكثر ديمقراطية أكثر ليبرالية أيضاً.

الليبرالية إذن جانب من السياسة الغربية عميق الجذور. لكن ما مبررها؟ يمكن تقديم عدة مبررات. أحدها أن القدرة على اتخاذ خيارات ذاتية حرة لأنفسنا هي أثمن خصيصة لدى البشر. وهي التي تميزنا عن الحيوانات الأخرى وتهب حيواتنا قيمة خاصة. وبناء على هذا يجب على أنظمتنا السياسية احترام هذه الموهبة بالسماح لنا باستخدامها إلى أقصى درجة ممكنة. وبهذه الصورة تتيح الليبرالية للبشر الازدهار وتحقيق إمكاناتهم التامة عن طريق زيادة قدرتنا إلى أقصى حد على التمتع بحرية الاختيار.

المجموعة الثانية من الحجج تدور حول قابلية البشر على الأحكام الخاطئة وعلى تعددية القيم الإنسانية. فتؤكد الحجج من هذا

القبيل أنه لا يوجد إنسان قادر على القول بأية درجة من اليقين إنه يعلم ما صورة العيش الصحيحة. يضاف إلى هذا أنه يمكن أن يصح القول إن القيم البشرية متعددة، وهذا يعني وجود أكثر من صورة للمعيشة الحسنة. هاتان النقطتان، مستقلتين أو مجتمعتين، تهيئان حجة قوية للقول إن السماح للناس بقدر الإمكان باختيار أسلوب معيشتهم أفضل من فرض أسلوب المعيشة عليهم. ليس هناك شخص آخر في وضع يمكنه من تقرير ما الشيء الأفضل للأشخاص الآخرين، إما لأنه ليس لأحد السلطة الكافية، أو لأنه لا يوجد شيء واحد يكون هو الأفضل لكل أحد على كل حال.

الحجة الثالثة الأكثر ذرائعية هي تماماً أن المجتمع والأفراد يعيشون حياة أفضل جداً إذا عاشوا في مجتمع ليبرالي بصورة أساسية. ليس من باب الصدفة، كما يقال من قبيل الدليل، أن البلدان الليبرالية تميل إلى كونها أغنى وأكثر استقراراً من نظيراتها الاستبدادية.

غالباً ما يحتج نقاد الليبرالية بأنها تؤكد الحرية الفردية أكثر مما ينبغي أولاً، وقد لا يكون الأفراد أحراراً بالدرجة التي نتصورها تماماً. وما يدعى خياراتهم الحرة قد يكون معظمه مما تحدده بيئاتهم. مثال ذلك أن نوع رأسمالية السوق الحرة التي تميل إلى العمل في البلدان الليبرالية يعامل المواطنين بشكل يجعلهم مستهلكين شرهين وذلك بإقناعهم بالحاجة إلى إنفاق المزيد والمزيد لكي يصبحوا سعداء.

إن الناس يخضعون جداً لضغط المجتمع. والأسطورة الليبرالية عن الفرد الحر المستقل بذاته تتيح لنا أن نغض الطرف عن الصور الكثيرة التي ينقاد فيها الناس للمصالح الحكومية والجماعية.

ثانياً، يمكن أن تكون الحرية الفردية شيئاً صالحاً حقاً، لكن الليبراليين يبالغون في أهمية هذا الصلاح. فنحن نحتاج أيضاً، من أجل العيش السعيد، أن يتمتع الجميع بمستوى معيشة لائق. والجماعات الليبرالية تضحي بلا ريب بهذه المنافع في سبيل الحرية الفردية. إن تأكيد حرية الفرد يعرِّض حياة الجماعة للتآكل إذ يضعف الروابط ما بين أفراد المجتمع، ويبيح اللامساواة ثمناً للحرية مما يعني أن يعيش الملايين فقراء. ويحتج بعضهم أيضاً أن هذه الحرية كلها لا تجعلنا أسعد حالاً. والحقيقة أن وقوعنا أسرى لنظام الاستهلاك الحر للجميع يجعلنا في أغلب الأحيان أشقياء لأننا لا نستطيع العيش في مستوى المعيشة الكمالية الذي تبيعه لنا الإعلانات ووسائل الإعلام.

هذه الانتقادات للمذهب الليبرالي تدعو في الحقيقة إلى التقليل من الأهمية المعلقة على الحرية الفردية، لا إلى نهاية الليبرالية كلها. ويذهب بعض الناقدين حتى إلى أبعد من هذا. الأصوليون الدينيون يحتجون في بعض الأحيان بأن المجتمعات الليبرالية مجتمعات آثمة، لأنها تعلق أهمية على الحرية الفردية أكثر مما تعلقه على القانون الإلهي. وبهذه الصورة تستبدل المجتمعات الليبرالية أشخاصاً فرديين بالله، الأمر الذي يعد ذروة الغرور عند البشر. بطبيعة الحال لا

يستطيع المرء الأخذ بهذا الانتقاد إلا إذا كان يشارك الذين ينتقدون في معتقداتهم الأصولية، لكن من الجدير الاطلاع على وجهة النظر هذه على الأقل، لا لسبب سوى فهم العداء الذي تواجهه الليبرالية الغربية وخصوصاً من العالم الإسلامي.

* **الاشتراكية** Socialism

على الرغم من أن الليبرالية هي الأيديولوجية السياسية المسيطرة في الغرب فقد لقيت الأيديولوجيات الأخرى أيضاً حظاً من الشهرة. والاشتراكية إحدى أهمها. والاشتراكية على غرار الليبرالية عائلة واسعة من الأيديولوجيات السياسية لا أيديولوجية واحدة. نادى بها العديد من الأحزاب الديمقراطية في الغرب، وهي أيضاً جزء مهم من شيوعية ماركس ولينين وماو.

يمكن فهم الاشتراكية على أفضل وجه كرد فعل انتقادي للرأسمالية. ففي المجتمع الرأسمالي يملك الأفراد والشركات مختلف أشكال الإنتاج، مثل الصناعة والنقل والخدمات. وتتنافس هذه الشركات في سبيل جني أعظم الأرباح. لكن العمل الفعلي الذي تحتاجه هذه الصناعات يقوم به العمال المأجورون. وبهذه الصورة ليس الأشخاص الذين يقومون بالعمل هم الذين يملكون رأس المال - ممتلكات وأرباح الشركات.

وما هو أكثر من هذا أن على الشركات، لكي تجني المزيد من الأموال، أن تنتج سلعاً بكلفة أقل فأقل. إذا كانت إحدى الشركات

تنتج سلعة تباع بخمسة دولارات، على سبيل المثال، فعلى الشركة المنافسة أن تنتج سلعة أفضل أو أرخص. إذا لم تفعل هذا فإنها سوف تخلي السوق للشركة الأخرى وإلا كان مصيرها الإفلاس في آخر المطاف.

وإحدى أسهل الطرائق لتخفيض الكلفة ومن ثمّ جني الشركة المزيد من الربح هي تخفيض أجور عمالها. وواضح أنَ الشركات لا تخفض دائماً أجور مستخدَميها. لكن الملاحظ وجود ضغط مستمر للإبقاء على الأجور منخفضة بقدر الإمكان من أجل زيادة الربح.

تلقي الاشتراكية نظرة على هذا الوضع وتصرح بأنه غير عادل بصورة واضحة. لماذا ينبغي أن يُدفع للعمال أقل ما يمكن من الأجور لكي يتمكن المالكون من جني أكبر قدر ممكن من الربح؟ لماذا ينبغي تجميع الثروة في أيدي قلة من المالكين ولا توزع على الجماهير التي تقوم بالعمل فعلاً؟ من المؤكد أن هذا ليس من العدل؟

والجواب الاشتراكي عن هذا السؤال هو ضمان سيطرة العمال أنفسهم على وسائل الإنتاج، وتوزيع الأرباح توزيعاً عادلاً على قوة العمل كلها. إذا حصل هذا على قاعدة شركة فشركة، فسوف يبقى هناك موقف يكون فيه لبعض جماعات العمال سيطرة على الآخرين بصورة فعلية، لأن الشركات الأكثر نجاحاً سوف تضغط على الشركات الأقل نجاحاً وتضيق الخناق عليها. ولعله لهذا السبب دافع معظم الاشتراكيين عن وجوب سيطرة الدولة على الصناعة نيابة عن

جميع العمال، وبهذه الصورة تضمن توزيعاً عادلاً حقيقياً للأرباح في كل مجالات الاقتصاد. والمجتمع الاشتراكي يضمن إذن قيام مجتمع عادل. وبعبارة ماركس، من كل بحسب طاقاته ولكل بحسب حاجاته. (يعطي كل واحد ما في طاقته ويأخذ كل واحد بحسب حاجته).

لا بد أيضاً من ملاحظة أن بعضهم يقرن الاشتراكية الليبرالية بالنظم الديكتاتورية وذلك بالدرجة الأولى لأن العالم الشيوعي لم يكن ديمقراطياً (وليس ديمقراطيًّا أينما ظل قائماً). لكن هناك تراث طويل للاشتراكية الديمقراطية يرفض رفضاً قاطعاً هذا النموذج الشيوعي.

الحجة المؤيدة للاشتراكية هي إذن حجة أخلاقية. فالاشتراكية عادلة، بينما بديلها ليس عادلاً. فهل يعني هذا أن علينا جميعاً أن نصبح اشتراكيين؟

يمكن أن تكون الحجج ضد الاشتراكية ذرائعية أو مبدئية. تقول الحجج الذرائعية إن الاشتراكية يمكن أن تكون النظام المثالي في الفعل، لكنها في التطبيق لا تعمل، وكفى. فالمطلوب من أية فلسفة سياسية معقولة أن تنطلق من واقع الطبيعة البشرية، والحقيقة أن الاشتراكية تسير ضد هذه الطبيعة. فالناس يكون عملهم أفضل حينما يسعَون كأفراد في سبيل مصلحتهم الخاصة. وينتج عن هذا أن عمل المجتمع يكون أحسن عندما يتاح للناس أن يديروا شؤونهم بأنفسهم

بدلاً من أن يعهدوا للدولة بإدارتها. ويعبر عن هذه الفكرة بأقوى العبارة آدم سميث الذي احتج بأنه إذا رعى الفرد مصلحته الخاصة فإن مصالح مجموعة الأفراد ترعاها ما تُسمى "اليد غير المرئية". وبناء على هذا الرأي إذا حاولنا رعاية المصلحة العامة بصورة مباشرة فإننا نخفق غالباً. لكن إذا كانت رعايتنا لها بصورة غير مباشرة بأن يرعى كل فرد مصلحته الخاصة، فإننا نجد أن الهدف يتحقق.

يضاف إلى هذا أن السلطة مَفسَدة، كما يقول اللورد آكتون، والسلطة المطلقة، تفسد بصورة مطلقة. والاشتراكية تتطلب وضع قدر كبير من السلطة في أيدي عدد قليل من الأفراد. ولا بد أن الخبرة قد علمتنا أن هذا إذا حدث فإن الناس لا يسعَون وراء المصلحة العامة بل يرعَون مصالحهم الخاصة. وبهذه الصورة تواجه الاشتراكية مصيبة مضاعفة: أولئك الذين يملكون السلطة يملكون كل السلطة ويهتمون بأنفسهم. وفي أثناء ذلك نجد العمال، الذين لا يعودون يرَون أية صلة بين الجهد الذي يبذلونه والأجور التي يقبضونها، يفقدون الحافز للعمل الجاد أو للاجتهاد في العمل.

هذه الحجج كلها حجج ذرائعية لأنها قائمة على فكرة أن الاشتراكية لا يمكن أن تنجح على الرغم من كونها مثلاً أعلى نبيلاً. هناك أيضاً اعتراضات مبدئية. وهذه الاعتراضات ترجع في أصولها إلى الدفاع الشديد عن المذهب الفردي الليبرالي. فيقال إن من المهم أقصى الأهمية أن يختار الناس كيف يحيون حياتهم الخاصة.

ففي مجتمع حرّ حقيقي إذا أراد أي شخص أن يشرع في أحد الأعمال ويصبح عضواً في الطبقات المالكة ففي وسعه أن يفعل ذلك. وإذا أراد بدلاً من ذلك العيش عيشة هادئة، وأن يعمل لدى أحد أرباب العمل ويقبض أجراً، ففي وسعه ذلك. وترسم الاشتراكية صورة كاريكاتورية للمجتمع عندما تحتج بأن الناس منقسمون إلى مالكين (الطبقة البرجوازية) ومستخدَمين (طبقة البروليتاريا). ففي الدول الغربية الحديثة، يستطيع الناس التنقل بين كلتا الطبقتين، أو حتى أن يكونوا شيئاً من كلتيهما.

فقد يستطيع المرء، مثلاً، أن يكون مستخدَماً ومع ذلك يملك ملكية خاصة. يضاف إلى هذا أن الكثيرين من المستخدَمين يملكون من الثروة أكثر مما يملك الكثير من المالكين. المهم أن الناس يقررون لأنفسهم كيف ينبغي أن يعيشوا بدلاً من أن ينظّم لهم معيشتهم دولة فائقة القوة تقرر ما هو خير لهم.

* المذهب المحافظ Conservatism

مالت المناظرات الفكرية حول النظرية السياسية إلى التركيز بالدرجة الأولى على المذهب الليبرالي والمذهب الاشتراكي. ومع ذلك يُعد المذهب المحافظ أحد أقوى القوى السياسية. يدور المذهب المحافظ أساساً حول الحفاظ على المؤسسات والبنى الاجتماعية التي يرثها كل جيل. إنه ليس ضد التغيير تماماً، بل يعترض على التغيير بالجملة، مفضلاً بدلاً منه التطور التدريجي للبنى السياسية

والاجتماعية. فعدوه إذن الراديكالية، مهما كان نوعها، والمحاولات التي تهدف إلى إصلاح المجتمع إصلاحًا جذريًا وكليًّا من أجل تحقيق مستقبل أسعَد.

وقد جرى تبرير المذهب المحافظ بصور شتى. فقاعدة المذهب المحافظ، في رأي إدموند بورك[٥] (١٧٢٧-١٧٩٧)، هي أن كل جيل مسؤول مؤقت عن رعاية المجتمع وليس سوى ذلك. وواجبات أبناء الجيل ليست إذن مقصورة على أنفسهم بل تتعداهم إلى الأجيال الأخرى أيضاً في الماضي والحاضر. لذلك يجب عليهم توخي الحذر قبل الانقلاب على تراثهم الذي هو نتاج الحكمة المتراكمة للأجيال المتعاقبة. وإنه لنوع من الغرور من جانب أي جيل إذا حسب أنه وحده الذي يعثر على حلول لأمراض المجتمع، ويرفض كل ما جاء من قبل على أنه عَفّى عليه الزمن. ويجب على أبناء الجيل أيضاً واجبات إزاء الأجيال التالية لا بأن يبددوا تراثهم، بل بأن يشيدوا فوقه.

كان بورك يرى أيضاً، إلى جانب هذه الحجج عن المسؤولية، أن الاستمرارية أساسية لكي يعمل المجتمع بيسر وبلا عوائق. إذا تغير المجتمع بسرعة أكبر مما ينبغي فإن الأشخاص الذين نشأوا ليكونوا مواطنين صالحين لن يستطيعوا التصرف في الموقف الجديد. ومن هنا كان الحفاظ على البنى القائمة والأخلاق والمؤسسات شرطاً لوجود المجتمع المنسجم حيث يعرف كل فرد مكانه فيه.

يمكن أيضاً تبرير المذهب المحافظ برأي متشائم عن الطبيعة

البشرية. يظن العديد من المحافظين أن الكائنات البشرية في جوهرها جشعة وأنانية وتخدم ذاتها وتنزع إلى الخطأ. لذلك يحتاج البشر إلى الانضباط بمؤسسات وعادات تبقي غرائزهم الأساسية تحت السيطرة. وأفضل وسيلة لتحقيق هذا هي المؤسسات التقليدية، لأنها توفر النظام، واليقين، والاستمرار. من الغباء الاعتقاد بأن في وسعنا أن نحسن عملاً بتدمير الماضي والشروع بالبناء ثانية، لأن البشر لا هم حكماء ولا سليمو الطوية بدرجة كافية ليخلقوا من العدم مجتمعات أخلاقيــة وفعّالة. وتوفر تجارب العالم الشيوعي الأدلة على هذه الآراء المتشائمة.

تلخَّص الفلسفة المحافظة في بعض الأحيان بمبدأ أن الهدم أسهل من البناء، وبأن الحاضر ثمرة قرون من التطور التدريجي إذا أسقطناه تعرضنا لخطر جسيم.

يشير نقاد المذهب المحافظ غالباً إلى أن المؤسسات والعادات التي يُقصَد الحفاظ عليها تخدم في معظم الأحيان قطاعاً ضيقاً من المجتمع. ففي بريطانيا، على سبيل المثال، لا تزال غرفة البرلمان الثانية تضم الكثير من الناس الذين لا يوجدون فيها إلا لأنهم ورثوا دوراً مهماً في حكومة البلد. والمحافظون الذين ينادون بوجوب عدم تغيير النظام، يدعمون إذن مصالح الأرستقراطية على حساب مصالح المجتمع الأوسع. سيجيب المحافظون طبعاً إن الجهتين مرتبطتان - الحفاظ على مؤسسة مثل مجلس اللوردات ليس لمصلحة اللوردات

وحدهم، لكن لمصلحة المجتمع بأسره. بيد أنه، في هذه الحالة كما في غيرها من الحالات، بما أن الذي يحافَظ عليه مباشرة هو وضع النخبة، فإن هذا الدفاع يبدو ضعيفاً نوعًا ما.

يمكن الاحتجاج أيضاً بأن المذهب المحافظ يُستغل كتبرير للحفاظ على كل أنواع الأشياء الفظيعة. كان الدفاع عن العبودية، مثلاً، يقوم على أسباب محافظة، مثله مثل حرمان النساء من حق الانتخاب. لذلك من الواضح أن أشد المحافظين عناداً هم وحدهم الذين يرفضون الاعتراف بأن المجتمع يحتاج حقاً التغيير من حين إلى حين، وبأن هذه التغييرات تحتاج في بعض الأحيان إلى أن تكون جذرية تماماً. وهذا يعني أن المذهب المحافظ المعقول يبدو في النهاية أكثر قليلاً من إلحاح على توخي الحذر. وأن أي شيء أكثر من هذا يمكن أن يبدو رجعياً بصورة خطرة، ومقاوماً لأي تغيير في المجتمع، سواء نحو الخير أم نحو الشر.

والانتقاد الأخير هو أن المذهب المحافظ لا يحسب حساباً للصورة التي يتغير بها العالم بمجموعه. إن التغيير من أجل التغيير يمكن أن يكون من قبيل الغباء، لكن العالم اليوم مختلف جداً عما كان عليه حتى قبل ٢٠ عاماً إلى درجة تجعل الاحتجاج بعدم حاجة المؤسسات إلى التغيير يبدو من قبيل التمني إلى حد كبير. إن التغيير حاصل سواء أردنا أم أبينا، وكل أيديولوجية سياسية ترفض التكيف مع هذا التغيير محكوم عليها بالإخفاق.

* المذهب الفوضوي، Anarchism

الليبرالية والاشتراكية والمذهب المحافظ هي الأيديولوجيات السياسية الثلاث الرئيسة في التاريخ الحديث. وهناك بديل راديكالي لم يوضع موضع التطبيق مطلقاً أكثر من فترات قصيرة، وهو المذهب الفوضوي -غياب الحكومة.

وللفوضويين صورة يظهرون فيها مشاغبين عنيفين، أو مخربين أو كليهما. وتُستخدم الفوضوية غالباً كمرادف لانعدام النظام أو للفوضى. وصورتها غير محظوظة لأن معظم الكتاب الفوضويين الحاذقين برهنوا على مثالية متشائمة بدلاً من العَدَمية المظلمة. تعني الفوضوية نهاية الحكومة، لكن هذا لا يعني للعديد من الكتاب الفوضويين انحداراً نحو الفوضى بل فجراً جديداً يعيش فيه الناس في ما بينهم حياة وئام وانسجام، لا تحكمهم الأوامر بل الانضباط الذاتي.

يقوم الموقف الفوضوي على إنكار شرعية أي نوع من الحكومة. ويمكن أن ينشأ هذا من منظور قريب من الليبرالية. يجب أن يُعَدّ كل شخص عاملاً مستقلاً بإدارة أموره بنفسه، وقادراً على اتخاذ القرارات الخاصة به. ولا بد من مبرر لأي شيء ينتقص من هذه الإدارة الذاتية. لكن بينما يعتقد الليبرالي بالحاجة إلى نوع من الحكومة من أجل حماية الحريات الفردية، تتكون أطروحة الفوضوي من أن أية سلطة تُمنح للدولة تنقص من حرية الأفراد. ما سبب هذا؟

في رأي ميكائيل باكونين، السبب هو أن الحكومة، بطبيعتها، هي الاستيلاء على السلطة من قبل الأقلية لحكم الأكثرية. والحكومة لا تكون حكومة إلا إذا كانت لها سلطة على أولئك الذين تحكمهم. وإذا كانت لها هذه السلطة تضع نفسها في موقع أعلى من موقع المحكومين وفي وضع المتفوق عليهم. وبهذه الصورة تنطوي الحكومة بطبيعتها الخاصة على ديناميكية القهر والكبت.

والجدير بالاهتمام أن الفوضوية نعمت بفترة ازدهار في أثناء الثورة الروسية. اختلف الماكنوفيون الفوضويون مع البلاشفة الشيوعيين حول ضرورة إقامة شكل من دولة اشتراكية مركزية. كانت الشيوعية تحلم دائماً بأن تكون الدولة القوية تدبيراً مؤقتاً و أن تتلاشى بعد فترة قصيرة حالما يستقر النظام. وقد احتج الماكنوفيون بأن هذا مجرد خيال، وبأن أصحاب السلطة يميلون إلى الاحتفاظ بالسلطة حالما يتسلمونها. وقد خسر الماكنوفيون لكن، كما أظهر التاريخ، كانوا جزئياً على الأقل على حق عندما احتفظت الشيوعية بقبضة قوية على السلطة في اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية حتى سقوطها في ١٩٨٩.

إن الفكرة المركزية في الفلسفة الفوضوية هي إذن أن المرء لا يستطيع تسليم السلطة إلى أية حكومة من دون أن تسيء استعمال هذه السلطة. والبديل الوحيد هو الاستغناء عن الحكومة. وهذا لا يعني انهيار المجتمع. على العكس سوف يكون المجتمع أقوى، لأن الناس

سوف يدخلون بطواعية تامة في شراكات بعضهم مع البعض الآخر. وبلغة المستشارين الإداريين الشائعة سوف ينبثق التنظيم الاجتماعي من الأدنى إلى أعلى بدلاً من فرضه من القمة إلى الأسفل. ومرة ثانية، كصدى للاستشارة الإدارية، يُظنّ أن هذه الترتيبات من القعر إلى أعلى سوف تكون أجدى، وأكثر دواماً.

واللازمة الحيوية لهذا أن الفوضوية ترى أن المِلكية الخاصة لا بد أن تتلاشى. لأن فكرة المِلكية الخاصة كلها لا معنى لها إلا ضمن بنية شرعية تكفل الدولة فيها حقوق المِلكية. لذلك إذا لم توجد الدولة، فلن توجد مِلكية خاصة.

يمكن إذن أن تكون الفوضوية أملاً جذاباً إلى أقصى الحدود. لكنها تواجه صعوبات، عملية وفلسفية. من الناحية الفلسفية يتكون ضعف الفوضوية من أنها تقوم على شكل متطرف من الليبرالية تكون فيه حرية الفرد هي الأهم من كل ما عداها. إذا لم نقبل بهذه المقدمة الأساسية فإن القضية الفكرية للفوضوية تضعف. إذا قبلنا مثلاً بأن بعض الأشياء أهم من حرمان الناس حرياتهم التي تحد منها سلطة الدولة على أية حال، فعندئذ يبدو أن اعتراض المذهب الفوضوي القوي على الدولة في غير محله. فمثلاً، إن الاضطرار إلى دفع ضرائب يمكن أن يكون ثمناً ضئيلاً لتأمين عناية صحية للجميع.

وهكذا يبدو أن حجة المذهب الفوضوي يجب أن تقوم على ادعاءاته التجريبية عن شكل المجتمع الأكثر فعالية في الواقع...

وما نحتاج البت فيه عندئذ هو ما إذا كان الفوضوي مصيباً في قوله إن وجود الدولة يقود دائماً إلى وضع تمارس فيه الأقلية السلطة على الأكثرية ويكون هذا هو الأسوأ إذا قورن بالذي يحدث من دون دولة. يظن معظم الناس أن هذا الادعاء الفوضوي بعيد جداً عن المعقول. فيظن معظم الناس أنه، بدلاً من التعاون معاً تعاوناً سعيداً، تظهر من دون الدولة أشكال من القهر أسوأ. وأنه إذا ذهبت الدولة حلت محلها العصابات وأرباب الحروب. إن غياب القانون لا ينقص من الكبت، بل يتيح فقط لأشكال جديدة من الكبت كي تنتعش من دون أية رقابة خارجية.

ويرد الفوضويون بأننا لا نفكر بهذه الصورة إلا لأننا تعودنا على الاعتقاد بأن الدولة ضرورية. والذي نحتاجه هو التعلم من جديد كيف نحيا من دونها. يصعب اختبار صحة هذا الادعاء، لكن الرؤية الفوضوية تبدو طوبائية حقاً حتى إذا حاولنا أن نكون متفائلين بقدر الإمكان.

بيد أن بعض المنظّرين السياسيين قطفوا ورقة من كتاب الفوضويين. ففلاسفة مذهب الحرية، مثل روبرت نوزيك، متفقون مع الفوضويين على أن الدولة تتمتع بسلطة أكبر مما ينبغي في الوقت الحاضر، لكنهم لا يتفقون على إمكان الاستغناء عن الدولة استغناء كليًّا. والشيء الأهم أنهم يرون أن حق الفرد في الاحتفاظ بثمار جهده أمر مركزي لحرية الإنسان، ولذلك يجب على الدولة حماية

حقوق الملكية الخاصّة على الأقل. وإذن، يطالب أنصار مذهب الحرية لا بإلغاء الدولة بل بإقامة دولة مصغرة الحجم لا تقوم إلا بما هو ضروري فقط لضمان الحرية الفردية. لقد كانت حجج مذهب الحرية مهمة جداً في الفلسفة السياسية الأكاديمية في الربع الأخير من القرن العشرين، وأثرت أيضاً في سياسات الليبرالية الجديدة لحكومات المحافظين مثل سياسة رونالد ريغان في الولايات المتحدة، وسياسة مارغريت تاتشر في المملكة المتحدة.

* **الحرية** Freedom

تحدثنا عن الحرية في سياقات مختلفة حتى الآن. الحرية هي حقاً مثل الأم ومثل فطيرة التفاح. كل الناس معها ولا أحد ضدها. لكن الناس يختلفون حول ماهية الحرية. يذهب الاشتراكيون إلى أن مجتمعهم المثالي يملك من الحرية أكثر من المجتمع الرأسمالي، بينما يرى الرأسماليون في دورالدولة الكبير في البلدان الاشتراكية افتئاتاً على الحرية. كيف يمكن أن يظهر أن الجميع يختلفون ويتفقون على الشيء ذاته في الوقت ذاته؟

يرجع معظم التناقض الظاهر إلى غموض في معنى "الحرية". ميز عيسايا برلين (١٩٠٩-١٩٩٧) بين الحرية السلبية والحرية الإيجابية. الحرية السلبية هي التحرر من التدخل الخارجي. هي حرية المرء في إدارة أعماله من دون أن يحد من حريته أية قوى خارجية. وتدعى حرية سلبية لأنها في الحقيقة غياب الإكراه. والحرية

الإيجابية، من جهة أخرى، هي حرية فعل الأشياء، وممارسة أفضل نوع من الحياة يستطيعه المرء، وتحقيق إمكاناته. وتدعى حرية إيجابية لأنها تتناول ما يستطيع المرء عمله نتيجة تمتعه بذلك النوع من الحرية. إنها تعني منح المرء الحق في تحقيق شيء ما، أو إعطاءه الوسيلة لفعل ذلك.

على الرغم من أن كلا الشكلين من الحرية يستحقان الاسم فإنهما نوعان من الأشياء مختلفان جداً وهما في غالب الأحيان متناقضان. تأمل، مثلاً، مجتمعاً رأسمالياً بحتاً، من دون دعم الحكومة لمن هم أسوأ الناس عيشًا في المجتمع. في مجتمع من هذا القبيل يمكن أن تتوافر الحرية السلبية إلى حد كبير. فبإمكانك فعل ما تشاء ولن يوقفك أحد عن رعاية أعمالك ما دمت لا تتدخل في حريات الآخرين. إذا أردت العيش على شاطئ النهر تصيد طوال عمرك تستطيع (ما لم يكن أحد يملكه). وإذا أردت محاولة إقامة مشروع تجاري ضخم وإدارته وجني ثروة ضخمة منه تستطيع. إن مجتمعاً من هذا القبيل يمكن أن يتعرض لقيود خارجية قليلة جداً وبذلك يمكن أن تكون الحرية السلبية غنيّة.

لكن ماذا لو أنك انحدرت من عائلة فقيرة، أو كنت مريضاً ولم تستطيع العمل والاجتهاد في العمل مثلما يفعل الآخرون؟ في موقف من هذا القبيل، من دون أية دولة تعينك، قد تجد نفسك غير قادر على

تحقيق إمكاناتك. يمكن أن تجد أشياء كثيرة كان في وسعك في مواقف أخرى أن تقوم بها وتنجزها، لكن في عالم ينهش فيه الناس بعضهم البعض الآخر، لا تستطيع القيام بها. هنا أنت فقير في الحرية الإيجابية. لا توجد قيود خارجية، لكن لا يوجد شيء يعينك على تحقيق إمكاناتك، وفي مجتمع من النوع الذي تعيش فيه، تضيع من دون عون من هذا القبيل.

ذلك هو السبب الذي يجعلنا في معظم المجتمعات الغربية نرى أن على الدولة أن تفعل أكثر من الاكتفاء بمنع الناس من تدخل بعضهم في شؤون البعض الآخر. يجب علينا أيضاً مساعدة الناس في تحقيق إمكاناتهم بتوفير تعلم لائق، وعناية صحية، وسكنى، مثلاً. و يمكننا بقيامنا بهذه الأمور زيادة حرية الناس في العيش العيشة التي يختارونها من دون انتقاص كبير من حريتهم السلبية. لكن يوجد بعض الخسارة في الحرية السلبية. فيجب على أقل تقدير فرض ضريبة على الدخل والأرباح للإنفاق على توفير هذه الخدمات المعينة. وهذا يعني تدخلاً في شؤون الأفراد المالية.

لكن عيسايا برلين حذر من أن الحرية الإيجابية على وجه الخصوص هي مفهوم يمكن أن يساء استعماله. ففي بلدان مثل الاتحاد السوفييتي القديم كانت الحكومات تتدخل في حرية الناس السلبية إلى درجة مفرطة باسم الحرية الإيجابية. وكانت حجتها أنه لكي يكون كل فرد حراً في تحقيق إمكاناته من الضروري أن يكون للدولة السيطرة

على كل مجالات الحياة. وكان هذا من قبيل إساءة استعمال الكلمة لأنه لم يكن يُشكّ في كون شكل سيطرة الحكومة المتطرف المفروض يزيد كثيراً من الحرية الإيجابية وحسب، بل كان الثمن خسارة أكبر مما ينبغي في الحرية السلبية أيضاً. في مجتمع تتدخل فيه الدولة قليلاً جداً يصبح الناس أحراراً في رعاية مصالحهم الخاصة عالمين بأنهم سوف يستمتعون بالمكاسب التامة. والناس الذين يبدو أنهم يحتاجون عناية الدولة ومنافعها سوف يجدون أن تبعيتهم للدولة أو اعتمادهم عليها أمر مكتسب في الحقيقة، وإذا تحرروا من هذه العلاقة غير الصحية مع الدولة، فسوف يتعلمون أيضاً الوقوف على أقدامهم الخاصة مع المزيد من الشعور بالكرامة. وسوف يجد أضعف الناس في المجتمع الحماية أيضاً لأن البشر ليسوا متوحشين قساة، وسوف يضمن العون الطوعي ألا يُحرم منه كل من يحتاجه. وموجز القول، إذا تراجعت الدولة إلى الخلف، فسوف يتاح للناس أن يزدهروا، ويؤدي هذا إلى ازدهار الحرية الإيجابية والحرية السلبية معًا.

حظي موقف مذهب الحرية الكثير من الدعم عقب صدور الكتاب القوي لنوزيك Nozick، الفوضوية، والدولة، والمدينة الفاضلة (اليوتوبيا) Anarchy, State and Utopia (١٩٧٩). لكن الكثيرين يرون أن الوضع ليس واقعياً. يعتقد أنصار مذهب الحرية أن الحياة في ظل الدولة المصغّرة تكون حرة ومنفتحة، بينما يرى النقاد أن الحياة في عالم من هذا القبيل يكون على درجة كبيرة من التنافسية مما

يخلق فروقاً كبيرة بين الرابحين والخاسرين. وأولئك الذين لا يملكون رأس المال، على سبيل المثال، لن يكونوا قادرين على المنافسة مع الأغنياء الذين لابد أن يمتلكوا معظم المشروعات الاقتصادية ويتوافر لهم أفضل تعليم وأحسن رعاية صحية، بينما يقنع الفقراء بالفتات الذي يأتيهم من جهدهم الطوعي. وبهذه الصورة يُواجه مذهب الحرية انتقادات مماثلة لتلك الموجهة إلى الفوضوية. إن المثل الأعلى لمذهب الحرية يمكن أن يبدو سليماً لكن النقاد يرتابون في أن تتحقق الأشياء كما يتنبأ لها أنصار الحرية.

ولأن فكرة الحرية راسخة الجذور جداً في السياسات الليبرالية الغربية. يسهل نسيان أن الجميع لا يتفقون على أن الحرية مهمة جداً. في الولايات المتحدة، على سبيل المثال، تؤكد قيمة الحرية كما لو كانت الخير المطلق. وعندما تذهب الولايات المتحدة إلى الحرب من المعتاد أن يسمع المرء أن ما يجري الدفاع عنه هو الحرية.

لكن هل يصح الاعتقاد بأن الحرية ذات أهمية عظمى؟ إن العديد من النظريات الأخلاقية يهب قيمة كبيرة لجوانب أخرى من حياة الإنسان. فمذهب المنفعة، على سبيل المثال، يرى أن هدفي الأخلاق الرئيسين هما زيادة السعادة وإنقاص الألم. إذا صح هذا فإذن يجب ألا ندعي أن زيادة الحرية هي دائماً أفضل طريقة لتحقيق هذين الهدفين. من المحتم أن العديدين يوافقون على أن المجتمعات التي تتمتع بدرجة عالية من الحرية للمواطنين أميل إلى الازدهار من

تلك التي يعيش فيها المواطنون تحت وطأة القهر. لكن هذا الارتباط الإيجابي قد لا يصدق في كل الظروف. فزيادة الحرية قد لا تنتهي دائماً بزيادات في الأشياء الأخرى الصالحة التي نقدِّرها حق قدرها. وقد يصل الأمر إلى أن يصبح المزيد من الحرية ذا أثر سيئ. فالفلسفة المحافظة، على سبيل المثال، تنطوي على رأي بأننا نحتاج إلى ضبط سلوكنا بالتقاليد والقواعد الاجتماعية للحيلولة دون انحدارنا إلى قساة ومتوحشين. و ذهب العديد من المفكرين المؤيدين للحياة في الجماعة أيضاً إلى أن بنا حاجة إلى الروابط، ومعها القيود الخاصة بالحياة في جماعة من أجل أن نزدهر حقًّا كأفراد. والعديد من أولئك الذين لا يتفقون مع المحافظين والاجتماعيين يقبلون مع ذلك أن من تبسيط الأمور أكثر مما ينبغي القول إن الحرية هي الخير الأسمى وأن من الواجب زيادتها إلى أقصى درجة بأي ثمن.

* **العدالة** Justice

العدالة كلمة أخرى يطالب بها كل أحد كما يطالب بالحرية. لا يستطيع أحد أن يحظى بتأييد الجمهور إذا ادعى أنه يريد تشجيع الظلم، لكن العدالة، كما هو الحال مع الحرية، تعني أشياء مختلفة للناس المختلفين وفي سياقات مختلفة.

تبدو العدالة في مختلف دوائر الجدل السياسي كمفهوم. فتُعنى عدالة التوزيع distributive justice، كما يدل اسمها، بكيفية ضمان المجتمع توزيعاً عادلاً للسلع والمنافع. وهذه الخيرات لا تشمل

الثروة فقط. بل تتضمن أيضاً الدخول إلى الخدمات والمنافع، وإلى المؤسسات الشرعية والسياسية.

وتهتم عدالة العقاب retributive justice، من جهة أخرى، بالعقاب. وتُدعى في بعض الأحيان العدالة الشرعية، لأن الحكم بها يصدر عن المحاكم الشرعية. وسوف نعالج هذا الشكل من العدالة في قسم العقاب (تالياً). أما هنا فسوف نعالج فقط عدالة التوزيع مع الانتباه إلى أن هذا المصطلح يغطي طيفاً واسعاً من السلع، لا النقود وحدها.

يتفق العديد من الناس، منذ أفلاطون على الأقل، على أن العدالة هي شيء شبيه بأن يأخذ كل فرد ما يحق له. وأن المجتمع يكون عادلاً إذا أخذ كل فرد فيه ما يستحقه، ويكون ظالماً إذا لم يأخذ كل أفراده ما يستحقونه. لكن المشكلة مع هذا التعريف أنه "رقيق" إلى الحد الأقصى. أي أنه يطلعنا على ماهية الطبيعة الواسعة للعدالة، لكنه يترك المجال واسعاً لتفسير "يأخذ المرء ما يستحقه". مثال ذلك، أيأخذ الناس كلهم ما يستحقونه إذا أتحنا لهم الانطلاق وجمع ثروة لأنفسهم بقدر ما في استطاعتهم، أم، لكي يتمكن كل الناس من أخذ حصتهم العادلة، نحتاج إعادة توزيع الثروة بصورة من الصور، فنأخذ الضرائب من الأغنياء لإعانة الفقراء؟

كان كارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣) هو الشخص الذي رأى أن العدالة تتطلب الثاني من هذين الخيارين. كان ماركس

يحتـج بأن الطريقة العادلة الوحيدة لتوزيع الثروة هي "بأن يؤخذ من كل فرد بحسب طاقته" وبأن "يعطى كل فرد بحسب حاجته". ولكي نرى لماذا رأى هذا الرأي، نحتاج أولاً النظر إلى كيفية توزيع الثروة في مجتمع رأسمالي. في هذا المجتمع لا علاقة لكمية النقود التي يقبضها المرء بكمية العمل الذي يحتاج المرء إلى تقديمه. فيمكن أن يذهب أحدهم ويعمل في مكتب ٤٠ ساعة في الأسبوع ويقبض، مثلاً، ٢٠٠ دولار. لكن عمله يمكن أن يخلق ألف دولار لمالك الشركة، الذي لا يعمل أكثر من العامل في المكتب، وربما عمل حتى أقل منه. وبهذه الصورة يمكن أن تكون مكافآت العمل متفاوتة جداً. وهذا ظلم واضح في رأي ماركس، لأنه يعني في الحقيقة السماح لشخص واحد (المالك) بالاحتفاظ لنفسه بالثروة التي يولدها شخص آخر (العامل).

يمكن إدخال تحسين على هذا النظام إذا وجب إعطاء كل شخص قيمة عمله العادلة. وبحسب هذا النموذج يكون المجتمع شبيهاً بجمعية تعاونية ضخمة. كل فرد يسهم في المجتمع بكمية معينة من عمله، ويُسمح له بسحب قيمة مساوية له نقداً. لكن حتى هذا النظام ليس عادلاً عدالة تامة. فبعض الأشخاص يولدون أقوى من الآخرين وأبرع منهم. ويمكن أن يكون هؤلاء الأشخاص قادرين على العمل أكثر أو أحسن، لا لأنهم يبذلون المزيد من الجهد، لكن لأنهم فقط يملكون قابلية طبيعية أكثر.

وهؤلاء يقبضون مكافآت أعلى من مكافآت الآخرين، لكن فقط بفضل قابلياتهم الطبيعية الموروثة. ثم إن بعض الناس يحتاجون الأشياء أكثر من الآخرين. فالشخص المصاب بإعاقة مثلاً يحتاج في أغلب الأحيان بعض المساعدة الإضافية لكي يتمكن تماماً من الاستمتاع بقدر طبيعي من الحركة. لكن إذا كان يُدفع لكل شخص بحسب مقدار عمله فإن هؤلاء الأشخاص لن يقبضوا المساعدة الإضافية التي يحتاجونها.

وهكذا ينتهي بنا المطاف إلى مبدأ ماركس الذي يقضي بأن الصورة العادلة الوحيدة لتوزيع الثروة هي بإعطاء كل شخص ما يحتاجه وعدم تكليف أي شخص إلا ما يسعه من عمل. وهذا عادل، لأن كل شخص يعمل بقدر ما يستطيع. وبهذا لن يحصل أي أحد على فرص أحسن من فرص أي شخص آخر. وكذلك، يحصل كل شخص على ما يحتاجه، وبهذا لن يعاني أي أحد أو يشكو لأن حاجاته أعظم فقط.

جرت معالجة بعض مشكلات هذا الرأي في القسم المتعلق بالاشتراكية: إن القول بعدم قابلية البرنامج الاشتراكي للتطبيق وبعدم إمكان القبول بما يقتضيه من إنكار للحرية الفردية هما موضوعان رئيسان يتكرران هنا. بالإضافة إلى هذين الانتقادين تتركز الانتقادات الأخرى بصورة مباشرة أكثر في المثل الأعلى للعدالة عند ماركس، وهو المثل المرتبط بصورة وثيقة بالمثل الأعلى للمساواة

الاقتصادية. وتنطوي الحجة على أن العدالة تتضمن توزيعاً متساوياً للثروة، حين يحسب حساب للحاجات المختلفة. لكن هل يجب ربط العدالة بالمساواة فقط في العائد الاقتصادي بهذه الصورة؟ أليس من المعقول على الأقل الاحتجاج بأن العدالة تتطلب السماح للناس بالاحتفاظ بالثروة الزائدة التي يخلقونها لأنفسهم إذا اختاروا العمل في سبيلها؟ أفلا ينبغي لنا أن نسمح للناس بالانتفاع من قابلياتهم الطبيعية، وإن أدى ذلك إلى عدم المساواة؟ على الأقل يمكن أن يكون لهذا منافع عملية لأن الناس أكثر ميلاً إلى استخدام قابلياتهم الطبيعية إلى أقصى مداها إذا كان في مستطاعهم الحصول على مكافآت لقاء هذا.

إن العلاقة بين العدالة والمساواة الاقتصادية قضية رئيسة في الفلسفة السياسية. لحق الكثيرون بماركس في تأييد الرأي القوي عن المساواة في الدخل: العدالة تتطلب أن يحصل كل فرد على الكمية المعادلة من المنافع. ويؤكد آخرون المساواة في الفرص: يجب إعطاء كل فرد فرصة متساوية للدخول إلى الثروة والمنافع الاجتماعية الأخرى، لكن الكمية التي يحصلون فعلاً عليها في آخر المطاف لا بد أن تكون رهناً بمجموع العمل والذكاء وربما الحظ.

من أهم التطورات الحديثة في هذا الجدال ذلك الذي جاء مع نشر كتاب جون راولس، **نظرية عن العدالة** A theory of Justice.

يتصدّى راولس في **مبدأ الفرق** difference principle لإحدى أهم الصعوبات في مفهومي الماركسية والاشتراكية عن العدالة. وهذه المشكلة هي أنه، بينما يبدو أن المساواة في الدخل أمر مستحسن، يبدو أن السعي إلى المساواة في الدخل أمر مهلك. يظهر، لأسباب سبق شرحها، أن بنا حاجة إلى السماح للأفراد بحرية خلق الثروة لأنفسهم - ومع الحرية عدم المساواة - لكي نحشد كل الطاقات لدى القوة العاملة. ويبدو أن تقييد المكافأة الشخصية هو وصفة للركود الاقتصادي تؤذي مصالح الجميع.

يحاول مبدأ الفرق لراولس التوفيق بين ما يصدق في هدف المساواة في الدخل الاشتراكي وما يصدق في انتقاده. ينص مبدأ الفرق على:

جميع القيم الاجتماعية - الحرية والفرص -الدخل والثروة - قواعد احترام الذات - يجب توزيعها بالتساوي إلا إذا كان في مصلحة الجميع عدم المساواة في توزيع إحدى هذه القيم أو كلها.

المبدأ بسيط. يجب تفضيل المساواة لكن ليس عندما يكون ثمن المساواة أن يكون الجميع أشد فقراً أو أقل سعادة. إن القليل من عدم المساواة مع كون كل فرد أسعد وأحسن حالاً أفضل من المساواة التامة وكون كل فرد أفقر وأسوأ حالاً. وإنه لذو أهمية فائقة ألا يُسمح بعدم المساواة إلا بالقدر الضروري جداً لتحسين أحوال الجميع.

إن مبدأ الفـرق ليـس بمثـابة الضوء الأخضـر الـذي يسمـح بأي قـدر مـن عـدم المسـاواة.

المشكلة الكبرى مع مبدأ راولس هي أن المرء لكي يطبقه يحتاج معرفة آثار السياسات المختلفة الدقيقة في المصلحة العامة وفي المساواة. نظرياً، يجب أن يكون هذا أمراً تجريبياً، ربما شيئاً يجب أن يقرره علماء الاقتصاد. لكن عملياً يصعب جداً المعرفة الدقيقة لما للسياسات المختلفة من تأثيرات في المساواة والمصلحة العامة، ولاسيما أن المبدأ لا يطبَّق فقط على الثروة الخام بل على كل القيم الاجتماعية. ومن هنا نرى أن الناس يتبنَّون مبدأ الفرق لتبرير طيف واسع من الإيديولوجيات السياسية المختلفة جداً.

يستطيع الاشتراكيون، والمحافظون وأنصار مذهب الحرية كلهم الادعاء أن منحاهم ينتهي بالحد الأدنى من عدم المساواة المطلوب لتحسين حظوظ جميع الناس، ويصبح تقرير من هو المصيب من أصعب الأمور.

* الحقوق Rights

الحقوق هي شيء آخر، إلى جانب الحرية والعدالة، يرغب الساسة من جميع الأصناف الظهور بمظهر المدافعين عنه. ويوجد كما في الحرية حقوق سلبية وحقوق إيجابية. الحقوق السلبية حقوق في عدم التدخل. مثال ذلك، أن حقوق حرية التعبير وحرية الاجتماع وحرية التفكير هي كلها حقوق سلبية لأنه يكفي لممارستها

ألا يتدخل أحد في شؤون أحد. أما الحقوق الإيجابية، من جهة أخرى، فهي الحقوق في أشياء معينة، وللحفاظ على هذه الحقوق قد يتطلب الأمر أن يعطى أحد الأشخاص شيئًا. الحقوق في الغذاء، والمأوى، والعمل هي من قبيل هذه الحقوق الإيجابية.

تؤدي الحقوق دوراً مهماً في الجدل السياسي المعاصر. وفي بعض الأحيان تحرم بلدان من الدخول إلى التجارة إذا لم تكفل لمواطنيها حقوق الإنسان الأساسية. وإعلان حقوق الإنسان للأمم المتحدة وثيقة ذات أهمية دولية كبيرة، تؤمن معياراً يحكم به على أنظمة الدول حول العالم. وتقوم مناقشات حامية أيضاً حول عدد الحقوق ومداها مع جمعيات المدافعين عن "**حق الجنين في الحياة** pro - life"، على سبيل المثال، الذين يؤكدون حقوق الطفل غير المولود في الحياة، والمدافعين عن "**حق المرأة الحامل في الإجهاض** pro - choice" الذين يؤكدون حقوق الأم في اختيار كيفية التصرف بجسدها الخاص.

من الواضح أن الحقوق مهمة. لكن من أين مصدرها؟ يجري الحديث عنها في العادة كما لو أنها تمنح بصورة ما عند الولادة إلى جميع الكائنات البشرية. والحقوق على هذا المفهوم "طبيعية". نحن نولد معها والانتقاص منها انتهاك بصورة ما لقانون أخلاقي من قوانين الطبيعة.

وقد رأى فلاسفة عديدون أن مفهوم الحقوق هذا يشوبه النقص. فيبدو أن الحقوق ليست في الحقيقة داخلة في الطبيعة.

هــل يولد الأسد مع الحق في صيد الغزال؟ وهل الغزال محروم من أي حق في ألا يفتــرسه الأسـد؟ هذان السـؤالان يفـاجئـان المرء بسخفهما، وقد قادت اعتبارات من هذا النوع جيريمي بنثام إلى التصريح بأن الكلام عن حقوق طبيعية "كلام خال من المعنى".

إذا لم تكن الحقوق إذن جزءاً من نسيج الطبيعة فيجب عندئذ أن تكون مما يشيده البشر. نحن لا نولد مع حقوق. وبدلاً من هذا يمنح الناس **ناسًا آخرين حقوقاً**، وفي بعض الأحيان تمنح الحيوانات الأخرى حقوقًا أيضًا. وبناء على هذا يجب أن تفهم الحقوق على أنها شرعية لا طبيعية. هي شرعية بمعنى أنها إذا لم يعترف بها القانون، قومياً كان أم دولياً، رسمياً أم عرفياً، فهي لا توجد، وكفى. يمكن أن نظن أن أحد الأشياء حق، لكن إلى أن يصبح معترفاً به شرعاً، لا يكون حقاً. وهكذا الحق، على سبيل المثال، في الانتساب إلى إحدى النقابات هو حق موجود في بعض البلدان وغير موجود في بلدان أخرى. إنه ليس حقاً موجوداً في كل مكان، بل ليس حقاً معترفاً به في كل مكان تماماً.

إن مفهوم الحقوق هذا على أنها غير طبيعية يخفق في إرضاء بعضهم لأنه يظن أن الحقوق إذا كانت من صنع البشر، فلن يكون لها القوة الشديدة التي نعزوها لها في العادة. مثال ذلك أن الحق في الحياة يعد أساسياً بصورة مطلقة. لكن إذا كانت الحقوق تمنح من قبل البشر فعندئذ يبدو أن في وسعنا تقرير أن هذا ليس حقاً طبيعياً بعد كل

شيء. ويبدو هذا مناقضاً لطبيعة الحقوق الحقيقية بصفتها أساسية وغير قابلة للانتهاك.

يمكن الاحتجاج، رداً على هذا، بأنه من الخطأ تماماً التفكير بأن المفاهيم الأخلاقية، مثل مفهوم الحقوق، يجب أن تكون لا بشرية في الأصل لكي تكون لها أية قوة. إن القوة التي تمتلكها الحقوق لا تعتمد على أصلها بل على عزمنا على دعمها أو على دعسها. خذ، مثلاً، الحق في حرية الكلام. إن احترام هذا الحق أو عدم احترامه يعتمدان في آخر المطاف على القرارات التي تتخذها الكائنات البشرية. لا بد من اتخاذ هذه القرارات سواء كانت الحقوق طبيعية أم غير طبيعية. وإذا كانت الحقوق طبيعية فإن هذا لن يمنحها حماية خاصة.

لكن ما يعتقد أن الحقوق قائمة عليه يمكن أن يسبب فرقاً. مثال ذلك أننا قد نعتقد أن ما هو أساسي لأخلاقنا فكرة أن الفرد حر وعاقل وقادر على اتخاذ قرارات لنفسه وعلى العيش العيشة التي يرضاها. ونحن نستخدم لغة الحقوق لكي نوضح ما يحمله هذا المفهوم عن الشخص. ولكوننا نثمن الحياة الإنسانية بهذه الصورة نقول إن للبشر الحق في الحياة، وحرية التفكير، وحرية الحركة، وحرية التعبير، إلخ. . . وبهذه الصورة تجسد الحقوق ما لا تجوز المساومة عليه ويبدو أن لها طبيعة قوية، وربما غير قابلة للانتهاك.

بيد أن آخرين، مثل بنثام، يعتقدون أن الحقوق لا تمنح إلا المنافع الناشئة عن منحها. مثال ذلك أن صاحب مذهب المنفعة مثل

بنثام يرى أن الخير الأسمى هو في زيادة السعادة وتقليص البؤس. وكوسيلة لتحقيق هذا الهدف قد يكون من المفيد منح الناس حقوقاً معينة. وهذه الحقوق تقدم ضمانات أساسية، في القانون، توفر البيئة الآمنة والمستقرة لكي يرعى الناس أعمالهم بصورة تؤدي إلى زيادة السعادة العامة. لكن يجب أن يكون واضحاً أنه بحسب هذا المفهوم للحقوق، من المعقول دائماً أن الحقوق يمكن أن تلغى. تؤدي الحقوق هنا دوراً ثانوياً، إذ تعمل في خدمة الهدف الأوَلي وهو زيادة السعادة. إذا نشأت، إذن، ظروف تخدم السعادة العامة، إذا أُلغيت الحقوق، فلن يكون لدى صاحب المنفعة سبب للتمسك بها. والحقوق بهذا المفهوم لا تمثل أي شيء أساسي أو غير قابل للانتهاك. إنها مجرد آلية تُستخدم لتحقيق هدف أسمى.

قد يحتج كثيرون على أن هذا المفهوم النفعي يعامل مفهوم الحق ذاته بعنف. من المؤكد أن الفكرة الكاملة عن الحق هي أنه شيء لا يمكن مصادرته. لكن إذا لم يكن تبرير الحقوق إلا بمنفعتها، وكانت هذه المنفعة غير مضمونة الدوام، تصبح الحقوق قابلة للإلغاء، وتصبح غير حقوق إطلاقاً بلا نزاع.

ودفاعاً عن مفهوم الحقوق النفعي يتعذر معرفة عدد الحقوق التي يحاول الناس الآن ويطالبون بها التي يمكن أن تكون حقيقية إذا وجب أن تكون الحقوق غير قابلة للانتهاك بصورة من الصور. فالعديد من الناس، مثلاً، يحتجون بأن للناس في أمة نامية غنية الحق

في المسكن اللائق. يستحيل عملياً أن يكون لهذا الحق أي معنى إذا كانت الحقوق غير قابلة للانتهاك. ومن المؤكد أن المرء لا يمكن أن يكون له حق إلا في ما هو ممكن، وإمكان الحصول على مسكن لائق يتوقف على المكان والزمان اللذين تعيش فيهما، وليس على كونك كائناً بشرياً أم لا. إذا أصاب إحدى الأمم الإفلاس فكيف تستطيع الحفاظ على حق توفير مسكن لائق للجميع؟ ومع هذا إذا كانت الحقوق غير قابلة للانتهاك، وكان الحق في مسكن لائق حقاً حقيقياً، فعندئذ يبدو أن من واجبنا الموافقة على أن أمة كهذه تنتهك حقوق مواطنيها إذا أخفقت في الحفاظ على حقهم في مسكن لائق.

يوجد سبيلان للخروج من هذه المعضلة. أحدهما في القول إن الكثير من الحقوق التي يطالب بها الناس هي حقوق غير حقيقية إطلاقاً. إن الكثير من الحقوق إن لم تكن كلها سوف تُرى، بناء على هذا المفهوم، حقوقاً مدّعاة، كاذبة. السبيل الآخر للخروج من المعضلة هو بالقول إن الحقوق ليست طبيعية ويمكن انتهاكها.

ليس من الخطأ القول إن لكل إنسان الحق في مسكن لائق ما دمنا نقبل بأن هذا الحق هو شيء ممنوح من قبل المجتمع على أساس ما في وسع هذا المجتمع أن يحققه حالياً.

وفي الخلاصة يمكن أن تكون مفاهيم الحقوق ضعيفة أو قوية، متسعة أو ضيقة. المفهومات الضعيفة للحقوق تراها ثانوية تخدم خيراً عظيماً وليست ذات قيمة مستقلة في ذاتها،

وينطبق المفهوم من هذا القبيل على طيف واسع من الحقوق. و ترى المفهومات القوية الحقوق غير قابلة للانتهاك، وربما حتى طبيعية. تميل مفهومات الحقوق من هذا القبيل إلى النظر إلى طيف ضيق من الحقوق كحقوق حقيقية.

* تبرير الدولة وسلطتها

تكلمنا حتى الآن عن الأيديولوجيات السياسية وعن بعض القيم المفتاحية التي نتوقع وجودها في أي نظام سياسي. والذي لم نتناوله حتى الآن مسألة أساسية أكثر: ما الذي يبرر وجود الدولة، والسلطة، والنفوذ إطلاقاً؟

لقد اعتدنا على وجود الدولة إلى درجة أنه يمكن أن يكون مستغرباً منا التراجع قليلاً لإلقاء نظرة إلى ما تفعله الدول تماماً. تتحكم الدول في جوانب واسعة من حيواتنا: تنظمها، وتفرض ضرائب عليها، وترتبها. تسيطر الدول على حركاتنا بين البلدان، تدير أنظمة تعليمنا وصحتنا. ومع ذلك يذهب الكثيرون منا من المهد إلى اللحد من دون أن يرتابوا بصورة جدية في حقها في فعل هذه الأشياء.

هناك أسئلة عن مقدار السلطة التي يجب أن تمارسها الدولة، لكن للإجابة عن هذه الأسئلة يستحسن البدء بالسؤال الأهم عن الذي يهب الدولة أي نفوذ إطلاقاً. إذا استطعنا تقرير الأساس الذي يوجب إعطاء الدولة نفوذاً، فإن تقرير مدى هذا النفوذ لا بد أن يلي.

قدّم توماس هوبس (١٥٨٨-١٦٧٩) سبباً بسيطاً لوجوب وجود الدولة -من دونها تكون الحياة "وحدانية، وفقيرة، وشرسة، ووحشية وقصيرة". ألقى هوبس نظرة معتمة على الطبيعة البشرية فرأى الجنس البشري جشعاً وعنيفاً وتنافسياً وفخوراً بنفسه إلى حد المبالغة. ونحتاج دولة لتأمين بنية مستقرة لمنع الحرب من قبل الجميع ضد الجميع.

اعتماداً على هذا الرأي تُبرّر الدولة بسبب المنافع التي نجنيها من وجودها. وقد اتفق بنثام مع هوبس، وإن لم يشاركه في تشاؤمه حول الطبيعة البشرية، على تبرير الدولة بسبب فائدتها. وفي رأيه النفعي يجب علينا دائماً محاولة زيادة السعادة وتقليص العذاب. وهذا الهدف يمكن تحقيقه بصورة فعالة إذا وجدت الدولة أكثر منه إذا وجدت الفوضى.

يقدم كل من هوبس وبنثام تبريراً مفهوماً تقريباً من الحس العام عن الدولة: قد لا نحب كل ما تفعله، لكن وجودها لنا أفضل من عدم وجودها. لكن الجواب الذي لخصناه حتى الآن يترك أشياء كثيرة من دون حل. مثال ذلك، قد نتفق على حاجتنا إلى الدولة لكن ما مقدار هذه الحاجة، قد نتفق على حاجتنا إلى الدولة لكن ما مقدار ما تحتاجه من السلطة والنفوذ؟ أيكون للدولة دور محدود جداً - الحيلولة دون انحدارنا إلى الفوضى العنيفة، كما اقترح هوبس - أم يكون للدولة دور أوسع، فتعمل في أي مجال من

الحياة ينتج تدخلها فيه منفعة اجتماعية، كما يقترح بنثام؟

وتهتم مسألة ثانية بشرعية الحكومات كل واحدة على حدة. قد يصح أننا نحتاج دولة لكن هذا لا يزود أية حكومة معينة بالشرعية التي تحتاجها للحكم. مثلاً، ليس من الخير أن يقول دكتاتور مستبد إن له الحق في الحكم لأنه لا بد أن يقوم به أحدهم. والفكرة هي أن شكلاً مختلفاً من الحكم يمكن أن يؤدي المهمة أداءً أفضل. وحتى إذا كان الدكتاتور يؤدي المهمة على أفضل وجه ممكن، فسوف نظل نفكر بأن الدكتاتورية تنقصها الشرعية إذا لم تحظ بالتأييد الشعبي. وعلى الرغم مما يقوله بنثام، تحتاج الحكومة في ما يبدو إلى أكثر من كون وجودها نافعاً لنا لكي تنال الشرعية.

الذي نحتاجه إذن ليس السبب لتكون الدولة ضرورية، بل نوعا من سبب لكي تملك أية حكومة معينة المبرر لممارسة السلطة على مواطنيها. الصورة التي يتوفر لنا فيها المبرّر هي فكرة العقد الاجتماعي.

تظهر نظريات العقد الاجتماعي بعدة أشكال في تاريخ الفلسفة السياسية، لكن أشهرها **نظرية العقد الاجتماعي** (١٧٦٢) The Social Contract لروسو. كان روسو يرى، خلافاً لهوبس، أن الحياة في حالة الطبيعة نوع من الفردوس المفقود، حيث يتمتع الناس بحرية تامة ويعيشون معاً في انسجام. كان المتوحش النبيل يحيا حياة سعيدة، لكن البشرية قد غدت أكثر تطوراً وأكثر تعقيداً، ولا مجال الآن للعودة إلى زمن البراءة المفقودة.

ولكي يزدهر الناس الآن يجب علينا التنازل عن بعض حريتنا مقابل الاستقرار والأمن اللذين توفرهما الدولة. بينما كان كل فرد في ما مضى سيد نفسه، نجد الآن الأفراد يجمعون السيادة ويحولونها إلى "إرادة عامة". و تتألف صفقتنا من أننا نتنازل عن سيادتنا الشخصية إلى الدولة بشرط أن يفعل أي شخص آخر الشيء ذاته، من أجل استئصال الحاجة إلى الصراع، ولكي نضمن أننا جميعاً نقف كلنا على قدم المساواة.

إن العقد الاجتماعي، بطبيعة الحال، نوع من الخيال، لأنه لا يوجد أحد حرفياً يوقع متنازلاً عن سيادته. إن العقد ضمني لا صريح، لكن هذا لا يعني القول إن الصفقة ليست حقيقية. إذا أساءت الدولة استخدام سلطتها فإنها تخرق العقد، وللأفراد الحق في الكفاح ضدها. وإذا خرق أحد الأفراد عقده بالعمل خارج القانون، فللدولة الحق في حرمانه من امتيازاتها. وللنظرية أيضاً ميزة السماح بأنواع من البنية السياسية. ما دام العقد مقبولاً من كلا الطرفين فإن أي شكل من الحكومة يمكن أن يصلح. ابتداء من الديمقراطية إلى الملكية، وهذا يعني أن النظرية لا تحابي شكلاً مخصوصاً من الحكومة تفضله الأمم الغربية.

المشكلة مع نظريات العقد الاجتماعي هي أنها تقوم على تشبيه يمكن أن يتعطل. مثال ذلك، ماذا لو أردتُ أن ألغي عقدي؟

يبدو أنني لا أستطيع ذلك. فالمرء لا يستطيع الاختيار خارج المجتمع. لهذا إذا كانت الدولة تملك سلطة بوساطة العقد فيبدو أنه عقد لا خيار لي سوى التوقيع عليه: لكن العقد الموقع من دون إرادة حرة ليس عقداً إطلاقاً.

وقادت أفكار مماثلة هيوم إلى رفض نظريات العقد. كان يعتقد أن القول بأن الموافقة، ضمنية كانت أم صريحة، تقف وراء شرعية الدولة، هو فكرة سخيفة. فالشخص الذي يولد في أحد البلدان غير قادر إلا على التكلم بلغتها، ومن دون ثروات، مثلاً، ليس له خيار سوى العيش فيها. والقول إن الشخص يوافق على العيش في كنف حكم تلك الأمة بموافقته ضمناً على شروط هذا الحكم هو أسطورة. واعتقد هيوم، على غرار هوبس، أن شرعية الدولة هي أننا لا نستطيع العيش من دونها.

* القوانين وخرقها

قد لا يوجد جواب أفضل من هذا الجواب للعثور على تبرير أساسي لوجود الدولة. ويظل السؤال مفتوحاً عن أفضل شكل للحكومة، أهو الديمقراطية، أم الملكية أم الدكتاتورية أم حكومة أقلية من الأشراف Oligarchy. ويترك السؤال مفتوحاً أيضاً عن أنواع القوانين التي يجب أن يسمح للدولة بفرضها، وعن التزاماتنا للعمل بموجبها.

إن مدى القوانين التي يجب السماح للدولة بإصدارها ينبع مباشرة تقريباً من اعتبارات الأيديولوجية السياسية.

فالليبراليون يتبعون في العادة مبدأ مِلْ، وهو ألا يُسمح للدولة إلا بإصدار قوانين تحد من حرية الأفراد لمنع الأذى عن الآخرين. وبالنسبة للاشتراكيين تحتاج الدولة إلى إصدار أية قوانين ضرورية لتأمين قيام العمال بأنفسهم بالسيطرة على وسائل الإنتاج. وفي نظر المحافظين، يجب إصدار القوانين التي لا تزيد ولا تنقص من دور الحكومة ولا تغير بصورة جذرية طبيعة المجتمع (وهو السبب في أن حكومة مارغريت تاتشر المحافظة في بريطانيا لم تكن محافظة نموذجياً إطلاقاً). أما أصحاب مذهب الحرية فيريدون ألا يكون في الدولة إلا أقل عدد من القوانين الضرورية لكي يسير المجتمع بصورة منتظمة.

وأياً كان رأي المرء في قوانين البلد وفي كونها أفضل القوانين أم لا، يظل دائماً السؤال قائماً عن مدى ما للمرء من مبرر ليخرق القوانين. في القرون الوسطى قال أكوناس، مردداً الرأي الذي جرى التعبير عنه عبر التاريخ، لا واجب علينا لطاعة القوانين غير العادلة. والحقيقة أن الأمر بلغ به حد القول ليس مباحاً طاعة قانون إذا خالف شريعة الله. وسواء رغب المرء بشيء كشريعة الله أم لم يرغب، يتفق معظم الناس على أن كون المرء أخلاقياً أفضل من طاعته القانون. ونحن معجبون بالأشخاص الذين أبوا طاعة الأوامر في ألمانيا النازية، حتى إن كان ذلك يعني خرق القانون. ولن يحب أحد منا الاعتقاد بأن علينا طاعة قانون نعتقد أنه مخطئ خطأً فادحاً. لذلك يبدو طبيعياً الاعتقاد بأن خرق القوانين - العصيان المدني - أمر له ما يبرره.

مع ذلك، وفي الوقت ذاته، تظل الفكرة كلها عن القانون أنه ينطبق على كل أحد. إذا اتبع الناس ضمائرهم فقط ولم يطيعوا سوى القوانين التي يوافقون عليها، فإن القانون يتوقف عن العمل كقانون. ومن دون حكم القانون - بتطبيق القانون على كل الناس بالمساواة والعدالة- يتوقف المجتمع عن أداء وظيفته. لهذا إذا قبلنا بالحاجة إلى الدولة، ومعها بالحاجة إلى القوانين، فعلينا أن نقبل بأن من الواجب في بعض الأحيان اتباع القوانين التي لا نوافق عليها.

هاهنا لدينا رأيان متعارضان، لا يبدو أن أياً منهما صائب كل الصواب. فيبدو من الخطأ القول إن علينا أن نتبع فقط القوانين التي نوافق عليها، ومع ذلك يبدو من الخطأ أيضاً القول إن علينا دائماً طاعة القانون. وللتوفيق بين حقيقة كلا هذين الخطأين، نحتاج إلى تقرير متى يكون من المباح خرق القانون، مع العلم أننا لا نستطيع القول إنه من الصواب دائماً خرق القانون، أو من غير الصواب دائماً خرقه.

يرى جون راولس وجوب توافر شروط ثلاثة لتبرير العصيان المدني. الأول أن يكون القانون المعترَض عليه مهماً وظالماً بصورة واضحة، لا يمكننا السماح للناس بخرق القانون للاحتجاج على أي قانون يعتقدون أنه خطأ. ولكي نحافظ على حكم القانون، يحتاج العصيان المدني البقاء كاحتياط للاحتجاجات ضد المظالم الجدية فقط. ثانياً، يجب ألا يقع العصيان المدني إلا بعد أن نستنفد السبل

القانونية، أو عندما يتضح عدم وجود وسيلة شرعية لعلاج القانون الظالم. وهذا التأكيد لاتباع الطرق الشرعية بقدر الإمكان يضمن ثانية دعم حكم القانون العام. والشرط الثالث لراولس هو تقريباً أن على فعل العصيان ألا يدمر المجتمع فيسبب من الأذى أكثر من الأذى الذي يمكن أن يتسبب عن طاعة القانون الظالم. والفكرة هنا أن العصيان المدني لا يبرّر إلا إذا كانت النتيجة مجتمعاً أكثر عدلاً وإنصافاً. لذلك يجب على المرء أن يعنى بأن تحقق النتيجة النهائية لأي عصيان هذا المجتمع.

يرى راولس، على غرار مارتن لوثر كنج، أن العصيان المدني يجب أن يكون فعلاً علنياً. إن التهرب سِراً من دفع الضرائب لا يُحسب، لأن ذلك لا يرمي إلى إنهاء الظلم - إنه فقط يهدف إلى أن تتجنب أنت شخصياً الظلم المزعوم. ثم إنك إذ تجعل اعتراضك علنياً وتواجه العواقب القانونية لخرق القانون القائم، تدعم المبدأ العام لحكم القانون. وهذا أساسي إذا أريد للاحتجاج أن يظهر كمحاولة للإصلاح، لا الإطاحة بالنظام كله. يجب أن تكون الاحتجاجات أيضاً متناسبة. من الخطأ، مثلاً، اللجوء إلى العنف كجزء من الاحتجاج إذا كان بالوسع تحقيق أهداف المرء بوسائل سلمية.

إن من شأن مبادئ راولس إرضاء العديدين الذين يسعدون تقريباً بالنظام الذي يعيشون في كنفه ويرغبون في إصلاحه

من داخله. لكن أولئك الذين يرون أن المجتمعات التي يعيشون فيها أكثر فساداً بصورة جذرية قد يجدون آراءه ضعيفة. فكل من يقتنع، مثلاً، أن الحرب الطبقية ضرورية للانقلاب على الاستغلال الرأسمالي للعمال لا يُنتظر منه أن يفكر أو يعتقد أن الاحتجاج السلمي على القوانين الفردية الظالمة هو شكل كاف من الاحتجاج. إذا كان النظام بمجمله فاسداً، فإن النظام بمجمله عندئذ يحتاج إلى تغيير. يبدو أن مبادئ راولس تنطبق فقط على مواقف يكون فيها النظام بمجمله مقبولاً.

* مبررات العقاب

لا تكتفي الدولة بإصدار القوانين، بل تعاقب أيضاً أولئك الذين يخرقونها. لكن ما مبررات العقاب؟ توجد أربعة مبررات أساسية: **الثأر، والردع، والحماية،** وإعادة التأهيل أو **الإصلاح**.

والثأر في الأساس انتقام. فتبرَّر العقوبة على هذا الأساس لأن الأطراف الذين أصابهم الأذى يحق لهم "استعادة حقهم" من أولئك الذين ألحقوا بهم الأذى. وهناك أسباب كثيرة تجعلنا نرد الضربة عندما يسيء الناس إلينا. ومن جملتها الرغبة في منع ذلك الشخص من ارتكاب الخطأ ثانية، أو بعث إشارة إلى الآخرين بأن سلوكاً من هذا القبيل لن يلقى تسامحاً. لكن الثأر لا يبرَّر على هذين الأساسين الآخرين. إنه لا يبرَّر إلا على أساس أن لنا الحق في إلحاق الأذى بالذين ألحقوا بنا الأذى.

يبدو، من جهة، أن الثأر حيوي لآراء الحس العام عن العدالة. يصدمنا أن يستطيع أحدهم إلحاق الأذى ولا ينال أي عقاب مقابله. لكن يمكن أن يبدو بالدرجة ذاتها بارداً وبربرياً الإصرار على الثأر إذا لم تتحقق منه أية فائدة. ما الحكمة في معاقبة أحدهم لمحض الثأر إذا لم تؤد العقوبة إلى ردع أشكال الأذى الأخرى؟ لهذا السبب لا يقتنع كثير من الناس بأن الثأر سبب كاف للعقوبة.

ويقدَّم الردع في أحيان كثيرة كمبرِّر آخر. نحتاج معاقبة المخطئين لردع الأناس الآخرين من ارتكاب أخطاء مماثلة. إذا سُجن الناس لأنهم سرقوا المصارف فسوف يدفع هذا العقاب كل من تسوله نفسه سرقة مصرف إلى التفكير مرتين. لكن إذا لم يعاقب الناس على سرقة المصارف فمن المؤكد أننا سنرى السطو على المصارف يحدث دائمًا.

تواجه حجة الردع بعض الصعوبات. أولاً، ليس من الواضح مقدار العقوبات التي تؤثر في المردوع. مثلاً، يحتج كثير من الناس بأننا نحتاج عقوبة الإعدام للقتلة على أساس الردع. لكن يبدو أن الأدلة توحي أن ما يردع المجرمين هو فكرة أنهم سوف يقبض عليهم لا الطبيعة الدقيقة للعقوبة التي سوف ينالونها. وعلى هذا، تبقى طبيعة تلك العقوبة محتاجة إلى قرار، على الرغم من حاجتنا إلى العقوبة بصورة عامة كرادع.

والمشكلة الأخطر أن حجة الردع تبرِّر العقوبة على أساس الجرائم التي سوف تردع أصحابها. لكن العقوبة تنزل، طبعاً، بالشخص الذي ارتكب جريمة. وبناء على حجة الردع لا يعاقَب المجرم على الجريمة التي ارتكبها، بل من أجل ردع الآخرين عن ارتكاب الجريمة ذاتها. لا يبدو هذا مدعاة للرضا لأن العقوبة تحتاج حتماً أن تكون للجريمة ذاتها، لا لبعض الأغراض الأخرى.

يمكن أن تكون الوسيلة للتغلب على هذه الصعوبة بدمج حجة الثأر وحجة الردع معاً. فيبدو الثأر تمريناً في العدل، لكن إذا لم يؤد إلى نتائج طيبة، فإنه يبدو عقيماً، فيوفر جانب الردع تلك الفائدة المفقودة. وعلى هذا الرأي، يكون العقاب ثأراً مأخوذاً بحق لأنه سوف ينتج فائدة وهي ردع جرائم المستقبل.

التبرير الثالث للعقاب هو حماية الجمهور. إذا كان أحدهم قاتلاً فيجب الحجر عليه لحماية الآخرين. هذا التبرير يتبع الموقف الكلاسيكي الليبرالي بأن حرية بعض الناس يمكن أن يُحدّ منها لمنع الأذى عن الآخرين. وعلى الرغم من عدم وجود القليل مما يستحق هنا الاعتراض عليه في ما يبدو، لا بد أن يبقى في الذهن أن الكثير من العقوبات لا يمكن تبريرها بهذه الصورة. معظم الجرائم، على سبيل المثال، لا تُرتكب من قبل أناس يتلهفون إلى القتل ثانية، لكنها أفعال فريدة لن تتكرر من قبل أناس مدفوعين بحقد يائس ضد فرد مخصوص. وهناك أيضاً مشكلة السجن الذي يميل إلى جعل الناس

ذوي عقلية إجرامية أكثر من ذي قبل حين ألقي بهم في السجن أول مرة. إن السجون مدارس للجريمة تقريباً. لذلك إذا أردنا حماية أنفسنا فيبدو أن حشر عدد من الناس، الذين ارتكبوا بعض الخطأ، للعيش في جوار أشخاص آخرين مذنبين مما يجعلهم أكثر تشرباً بحياة الإجرام، هو طريقة هزيلة لهذه الحماية. وبهذه الصورة تكون الحماية مبرِّراً جيداً تماماً لإيقاع العقوبة، لكن ليس ضرورياً أن تكون بدرجة العقوبة الفعلية في أيامنا ولا بأسلوبها.

التبرير الأخير للعقوبة هو إعادة تأهيل المجرم أو إصلاحه. لا يمكننا محو ما فعله المجرم؛ لكن نستطيع إصلاح المجرم ونتأكد من أنه يسير في الطريق لكي يصبح عضواً صالحاً في المجتمع. وهذا الرأي يواجه أيضاً صعوبات. أولاً، كما في حجة الحماية، لا يحتاج كل المجرمين إلى إصلاح. فالعديدون منهم ارتكبوا جرائمهم تحت وطأة ظروف خاصة، ولم يعودوا ميالين إلى تكرار ذنبهم أكثر من أي شخص آخر. وكذلك، إذا كان هدف العقوبة هو الإصلاح أفلا يكون لدينا مبرِّر لعقاب الذين لم يذنبوا حتى الآن لكنهم يملكون كل خصائص المذنب الممكن، مبرِّر أكبر من المبرر الذي لديناعندما نعاقب شخصاً ارتكب خطأ في لحظة ضعف؟ يبدو هذا غير مقبول لأننا نعتقد بضرورة عدم معاقبة غير الذين ارتكبوا الخطأ فعلا. لكن إذا كان الإصلاح مبرِّراً للعقوبة، لماذا ينبغي أن يكون محدوداً بهذه الصورة؟

ربما أمكننا، كما فعلنا مع الردع، أن نحل الصعوبة بدمج

التبرير بحجة الثأر. فيمكن تبرير العقاب على أنه ثأر أُخذ بحق بسبب نتيجته النهائية، وهي إصلاح المجرم.

من الجائز أن أية نظرية معقولة عن العقاب سوف تعتمد على حجج الثأر والردع والحماية وإعادة التأهيل أي الإصلاح ولا يُتوقّع أن يكون في وسع حجة واحدة أن تبرِّر جميع أشكال العقاب. ويبدو من المنتظر أيضاً أن أي دفاع سليم عن العقوبة سوف يقود إلى نتائج تتناقض مع ممارساتنا الجزائية الحالية. إن تبرير العقوبة شيء، وتبرير سياسة العقوبة الحالية شيء آخر تماماً.

* الخاتمة Conclusion

تتطابق مسائل الفلسفة السياسية الرئيسة ويؤثر بعضها في البعض الآخر بصور عديدة. وللحفاظ على موقف منسجم يبدو من الضروري أن نستقر على بعض المبادئ الأساسية. وهذا هو سبب كون قضايا الأيديولوجيا السياسية مهمة جداً وتفرق الناس كثيراً. إذا كان المرء ليبرالياً، مثلاً، فإن هذا سوف يؤثر مباشرة تماماً في الصور التي يرى فيها المدى الصحيح للسلطة التي تملكها الدولة، ودور العقوبة، والاستخدام الصحيح لمفاهيم مثل الحرية والحقوق والمساواة. ورأي الاشتراكي في كل هذه القضايا يتأثر أيضاً بالتزاماته الاشتراكية لكنه ينقاد غالباً إلى أجوبة مختلفة جداً.

والإيمان بسلطة الأيديولوجية ضعيف دائمًا في الوقت ذاته.

ويبدو أن معظم الناس اليوم يعتقدون أننا نحتاج تمسكاً أقل بالأيديولوجية. فنسمع الكثير في السياسة الغربية عن المذهب الذرائعي (البرغماتي)، عن عمل ما "يعمل"، من دون إعاقة من جانب القيود الأيديولوجية. ربما تستطيع الفلسفة السياسية القيام بدور المحذِّر من أن هذا النوع من التفكير الذرائعي يمكن أن يذهب بعيداً جداً فقط. فنحن لا نستطيع فصل مسائل الأيديولوجية الأساسية عن مسائل العدل الاقتصادي والحرية وسلطة الدولة. وإذا بدا أننا نستطيع القيام بهذا الفصل فذلك يمكن فقط لأن أيديولوجيتنا الأساسية (شكل من الليبرالية) متغلغلة في ثقافتنا إلى درجة أننا نكاد لا نلحظ وجودها.

ومن المهم جداً ألا ننسى أنها موجودة هناك. ونحتاج باستمرار إخضاع التزاماتنا الأيديولوجية للفحص المنطقي للتأكد من عدم السقوط في الخطأ. والأكثر من ذلك أننا لا نستطيع البدء بفهم التناقضات في الآراء العالمية بين الديانات الأصولية من جميع الأنواع والديمقراطية الليبرالية الغربية إلا إذا اعترفنا بأن الأيديولوجية التي نقبل بها لا يقبل بها الجميع. ولكي نفعل هذا بصورة جدية نحتاج أن نرى بوضوح ما هي أيديولوجيتنا وكيف تختلف عن أيديولوجيات نقادها. تستطيع الفلسفة السياسية تقديم العون في هذا لأنها تحلل وتعري الأفكار والحجج والمفهومات التي تشكل هذه الأيديولوجيات. لهذا السبب وحده، يستحق الموضوع جداً انتباهنا.

* الخلاصة Summary

تُعنى الفلسفة السياسية بقضايا مثل كيف نبرر وجود الدولة، وما الشكل الذي يجب أن يكون للدولة، و ما السلطات التي تتمتع بها، والمبادئ التي يجب على الحكومات أن تتبعها.

الفلسفة السياسية المسيطرة في الغرب هي المذهب الليبرالي Liberalism الذي يؤكد حقوق الأفراد في أن يختاروا لأنفسهم كيف يحيَون حياتهم. وتقوم الليبرالية على فكرة أن حرية اختيارنا جزء مهم مما يمنح قيمة لحياة البشر، وأن هناك قيماً كثيرة يستطيع المرء العيش بها، وأنه لا أحد يملك المعرفة أو الحق في اختيار الصورة التي يجب أن يحيا بها أي شخص آخر. ويدعي النقاد أن الليبراليين يمنحون أهمية أكبر مما ينبغي لحرية الإنسان بالمقارنة مع السعادة، وخير المجتمع، والتضامن.

الاشتراكية رد فعل ضد نزعة المجتمعات الرأسمالية إلى تركيز الثروة في أيدي المالكين دون العمال الذين ينتجون الثروة فعلاً. ينادي الاشتراكيون بمجتمع أكثر عدلاً يملك فيه العمال وسائل الإنتاج ويتمتعون بنصيب عادل من الثروة الناتجة. ويرى النقاد أن الاشتراكية مثالية لأن الناس يفضلون دائماً الاهتمام بأنفسهم أكثر من الاهتمام بالمجتمع كله. ويقولون أيضاً إن الاشتراكية تتطلب حرمان الأفراد قدراً من الحرية أكثر مما ينبغي.

يقف المحافظون ضد التغيير الجذري ويعتقدون بأهمية الحفاظ

على بُنى المجتمع القائمة وصيانتها لحماية تراثنا والسماح للمجتمع بالنمو بصورة تدريجية وقابلة للسيطرة. ويرى النقاد أن مذهب المحافظين يحافظ على امتيازات النخبة، وأنه يمكن أن تحفظ الممارسات أو العادات غير العادلة وأن هذا المذهب يخفق في التلاؤم مع حقيقة أن العالم يتغير الآن بوتيرة أسرع من أي وقت مضى.

ويعارض الفوضويون أي نوع من الحكومة والملكية الخاصة على أساس أنه لا يحق لأحد أن يملك سلطة على الآخرين. وللفوضويين نظرة متفائلة عن طبيعة الإنسان ويعتقدون أن التعاون، من دون حكومة، يضمن مجتمعاً سعيداً ومستقراً. ويرى النقاد أن الفوضوية طوبائية، على الرغم من أن أصحاب مذهب الحرية libertarians يتفقون مع الفوضويين إلى درجة معينة وذلك في أنهم يعتقدون أن دور الدولة يجب أن يكون في الحد الأدنى بصورة مطلقة.

وتحوي السياسة مفهوماً مهماً وهو الحرية. يمكن أن تكون الحرية إيجابية - حرية عمل شيء أو تحقيق إمكانات الفرد - أو سلبية - الحرية من التدخل الخارجي. وكلا الشكلين من الحرية مستحبان لكن يمكن أن يكونا في بعض الأحيان متعارضين أحدهما مع الآخر.

عدالة التوزيع هي بأن يأخذ كل الناس نصيبهم العادل من خيرات المجتمع. ويعتقد العديدون أن النصيب العادل

هو نصيب مساو إما من الدخول الحقيقية أو من الفرص للحصول على هذه الدخول. وكان راولس يرى أن عدم المساواة يكون عادلاً إذا جعل عدم المساواة كل الناس أفضل حالاً مما لو كانت الأشياء أكثر مساواة.

والحقوق يمكن أن تكون سلبية (حقوق عدم التدخل) أو إيجابية (حقوق الدخول إلى الخيرات أو الخدمات). يعتقد بعض الناس أن الحقوق طبيعية، ويعتقد آخرون أنها غير طبيعية، لكن لا يجوز أن تنتهك. ويرى آخرون أن الحقوق ليست سوى وسيلة لتحقيق أغراض مفيدة أخرى وليس لها وجود حقيقي أو أية قيمة بصورة مستقلة عن هذه الأغراض.

وجرى تبرير وجود الدولة بصور شتى. إحداها أننا نحتاج الدولة لمنع المجتمع من السقوط في الفوضى، والرأي الآخر هو أن الدولة تملك شرعية بعقد ضمني بين المواطنين والدولة يتنازل فيه المواطنون عن سيادتهم الفردية للدولة مقابل حمايتهم.

يؤيد الكثيرون الحق في خرق القانون إذا كان القانون ظالماً. لكن يجب توافر عدة شروط لتبرير عصيان مدني من هذا القبيل. وفي رأي راولس أن هذه الشروط هي: أن القانون الذي يعترض الناس عليه يجب أن يكون ظالمًا ظلماً واضحاً وفاضحاً، وأن كل الطرق الشرعية قد استنفدت، وأن النتيجة الكلية للاحتجاج هي مجتمع أكثر عدلاً.

تعاقب الدول الذين يخرقون القانون لكي تردع أشخاصاً آخرين عن خرق القانون، ولتعاقب خارقي القانون أنفسهم، ولإصلاح المجرمين، أو لحماية الجمهور. لكنْ هناك خلاف على مدى التبرير الكافي الذي يوفره كل سبب من هذه الأسباب.

* **المعجم** Glossary

Authority **السلطة** – تملك الدولة أو الحكومة سلطة العمل نيابة عن مواطنيها عندما تتمتع بمبرر شرعي لممارسة تلك السلطة.

Autonomy– **الحكم الذاتي**: صلاحية يملكها الأفراد لأتخاذ خيارات حرة لأنفسهم.

Capital – **رأس المال**: الثروة إما بالنقود أو بالأملاك.

Capitalism – **الرأسمالية**: النظام الذي يملك رأسَ المال فيه أيٌّ فرد أقدر على توليده والحفاظ عليه.

Civil disobedience – **العصيان المدني**: خرق القانون للاحتجاج على قانون يشعر المرء أنه ظالم.

Communism – **الشيوعية**: شكل من الاشتراكية تملك فيه الدولة وسائل الإنتاج ومخرجاته.

Legitimacy – **الشرعية**: يكون الفعل شرعياً إذا كانت ممارسته وفق قانون شرعي وأخلاقي.

Libertarianism– **مذهب الحرية**: الرأي بأن دور الدولة يجب أن يكون في حدِّه الأدنى لكي تتيح للأفراد أكبر قدر ممكن من الحرية.

* للمزيد من المطالعة:

بعض النصوص الكلاسيكية والمتوافرة تشمل Republic **جمهورية** أفلاطون، وكتاب Two Treaties of Government : مقالتان عن **الحكومة** لجون لوك، وكتاب Social Contract، العقد الاجتماعي، لروسو، وكتاب On Liberty عن **الحرية** لـ مِلْ، وكتاب Communist Manifesto **البيان الشيوعي** لماركس وانجلز.

ولعل أهم كتابين معاصرين في الفلسفة السياسية هما: كتاب جون راولس Rowls' A Theory of Justice ، **نظرية راولس في العدالة** (مطبعة جامعة أوكسفورد) وهو الآن كتاب ليبرالي كلاسيكي. وكتاب روبرت نوزيك، Anarchy, State and Utopia **الفوضى والدولة والمدينة الفاضلة** (بلاكسويل) الذي دشن عهداً عظيماً من الشعبية **لمذهب الحرية** Libertarianism . وكتاب روجر سكروتون، The Meaning of Conservatism **معنى المذهب المحافظ** (بالغراف) وهو كتاب واضح من اسمه.

بينما يتابع G. A. Cohen الكتابة بحماسة عن الاشتراكية، وكتابه: If you're an Egalitarian How come you're So Rich? **إذا كنت مؤمناً بالمساواة فمن أين لك هذه الثروة؟** (مطبعة جامعة أوكسفورد) هذا الكتاب له قيمته بسبب اسمه فقط. وكتاب Political Thought **الفكر السياسي** تحرير ميكائيل روزن وجوناثان وولف (مطبعة جامعة أكسفورد) كتاب فخم للقراءة،

إذا كنـت مضطراً لشراء كتاب واحد آخر في الفلسفة السياسية، ربما كـان هذا الكتـاب هو المطلوب. وإذا أردت شـراء كـتـابين، فأضـف كتـاب ولـف، An Introduction to Politicial Philosophy– **مقدمة إلى الفلسفة السياسية** (مطبعة جامعة أكسفورد).

الفهرس

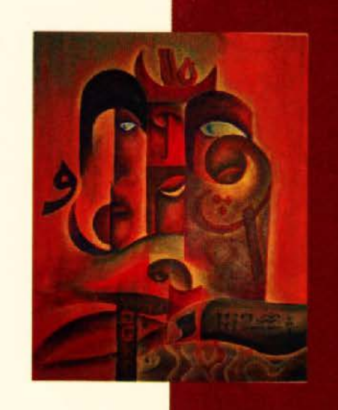
الصفحة

الصفحة

الصفحة

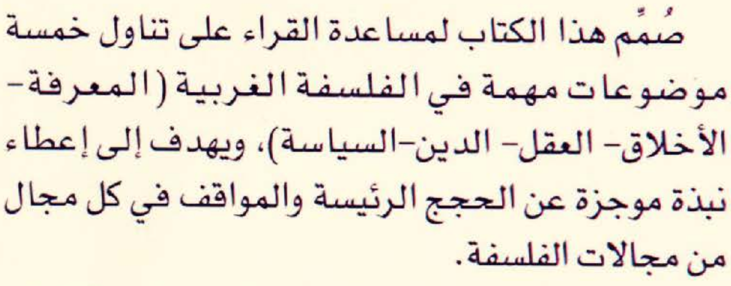
الصفحة

الصفحة



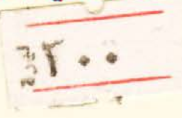
الفلسفة

موضوعات مفتاحية



صُمِّم هذا الكتاب لمساعدة القراء على تناول خمسة موضوعات مهمة في الفلسفة الغربية (المعرفة- الأخلاق- العقل- الدين-السياسة)، ويهدف إلى إعطاء نبذة موجزة عن الحجج الرئيسة والمواقف في كل مجال من مجالات الفلسفة.

تتضمن المقدمة بعض الإرشادات في كيفية قراءة الحجج الفلسفية وفهمها، ويحوي كل فصل عرضاً للمجالات الرئيسة في كل موضوع، وخلاصة. وتجمع العروض بين جانبين رئيسين. أولاً- تلخص الحجج الرئيسة وتشرحها، وذلك بإيضاح أجزائها الرئيسة، وعرض أفكارها الأساسية. ثانياً، تتضمن العروض أيضاً النقاط المهمة، وتتساءل عن صحة الحجج وصلاحها وتبرز نقاط الضعف الممكنة والمشكلات في المواقف المشروحة، وفي نهاية كل فصل معجم للمصطلحات الفلسفية المهمة، مع اقتراحات للمزيد من المطالعة.





لوحة الغلاف للفنان إبراهيم العواد